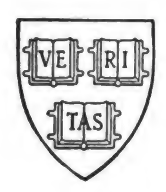





VE RI
TAS



PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

ERSTEN THEILES ZWEITER BAND

BERLIN 1805

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

PLATONS
WERKE.

ERSTEN THEILES ZWEITER BAND.

CHARMIDES.

4

Einleitung.

Unter allen im gemeinen Leben angenommenen einzelen Tugenden, wie sie Sokrates im Protagoras aufzählt, war die Besonnenheit dort fast am dürftigsten behandelt worden. Anfangs wurde sie fast nur scherzhaft mit der Weisheit als Ein und dasselbe dargestellt, und hernach als ihr Verhältniſs zur Gerechtigkeit sollte untersucht werden, schweifte Protagoras den Ausgang fürchtend anderwärts hin. Daher sehr natürlich dieses Gespräch als ein zweiter Auswuchs von jenem, um, wie es im Laches mit der Tapferkeit geschehen war, auch diesen Begriff der Besonnenheit theils als besondere Tugend in der gewöhnlichen Bedeutung zu widerlegen, theils in einem höheren Sinne neu aufzustellen. Zum Behuf des ersteren wird hier ausführlich gezeigt, daſs die besondere Erscheinung des äuſseren Handelns, in die man gewöhnlich das Wesen dieser Tugend sezt, keine Idee ausdrükke, und sich keinesweges eigne, die Einheit eines ethischen Begriffs zu bilden. Weder langsame Bedächtigkeit noch Verschämtheit, welche Sokrates selbst als gewöhnliche Erklärungen der Besonnenheit anerkennt, die man sich als entgegenstehend der Unverschämtheit und der Hef-

tigkeit dachte, können wie er erweiset an und für sich Tugenden sein. Im Laches war die entsprechende Erscheinung der Tapferkeit, die Kühnheit nämlich und Beharrlichkeit, weniger förmlich behandelt worden. Dagegen wird hier, was dort umständlicher durchgenommen war, kürzer und mehr indirekt vorgetragen, die Behauptung nämlich, dafs nicht durch Theilung des Gegenstandes einzele Tugenden konnten bestimmt werden, sondern man bei jeder nur auf das Gute und auf dieses ganz zurükkomme. Was aber die eigene Aufstellung des Begriffes betrifft, so ist es auch hier nur ein Schein, der Menschen vorschweben möchte, als wäre Platon lediglich skeptisch zu Werke gegangen. Denn in welcher Hinsicht er die eine und untheilbare Tugend Besonnenheit nenne, ist hinlänglich angedeutet, schon vor jener skeptischen Untersuchung, indem er sie als die wahre Gesundheit der Seele aufstellt, und hierin auch den Kritias an einer andern Stelle mit grofsem Nachdruk einstimmen läfst. Wer nun hiemit noch die gemeinschaftliche Behauptung verbindet: Niemand könne besonnen sein ohne darum zu wissen, und was Sokrates dem Kritias ohne alle Widerlegung hingehen läfst von der Erkenntnifs seiner selbst, der kann mit Zuziehung des Laches und Protagoras über Platons Meinung unmöglich zweifelhaft bleiben. Diesen richtig Verstehenden sei denn auch zur Entscheidung überlassen, ob, der kleinen Vortheile nicht zu gedenken, welche diese Uebersezung schon beim Protagoras verschafft hat, der Gedanke des Platon angemessener in unserer Sprache konnte ausgedrükt werden. Die dem Cicero nachübersezte Mäfsigung, bei der dieser mehr den Aristoteles als den

Platon vor Augen hatte, ist gar nicht zu gebrauchen.

Des Sokrates Uebergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnifs zu der andern, sie sei Erkenntnifs der Erkenntnifs und Unkenntnifs könnte auf den ersten Anblik vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein wenn die Selbsterkenntnifs doch Kenntnifs der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, der Tugend oder Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist, welches richtig verstanden allerdings vorausgesezt werden mufs, und nur nicht bis zur Ermüdung konnte wiederholt werden: so ist doch allerdings die Selbsterkenntnifs ein Wissen um ein Wissen oder Nichtwissen. Es ist aber eben dieser Uebergang, durch welchen die Erörterung über den besonderen Begriff der Besonnenheit mit jener allgemeinen über das Wesen des Sittlichen zusammenhängt, welche sich durch alle diese Gespräche hindurchzieht, und deren Fortschreitung auch Ursach ist, warum billig dem Charmides seine Stelle hinter dem Laches angewiesen wird. Denn der Unterschied zwischen dem Guten und der Lust wird hier schon als bekannt und zugestanden vorausgesezt, die geforderte Einheit des Wissens und Thuns auf dem ethischen Gebiet durch die Nachfrage nach dem von ihr selbst abgesonderten und unterschiedenen Werke der Tugend etwas näher gelegt, vor Allem aber der Unterschied jenes höheren Wissens von dem besonderen und empirischen weiter ausgeführt. Zu dem Ende wird nicht nur die Instanz von dem Wahrsager anknüpfend an den Laches wiederholt, sondern er wird noch überboten durch den, der aus allen Zeiten alles

weiſs und alle Wissenden beurtheilt, so daſs der Unterschied zwischen dem praktischen Wissen und dem technischen Niemanden entgehn kann. Auch sind der Unterschied zwischen dem Wissen, daſs man weiſs, und dem Wissen, was man weiſs, die gänzliche Verschiedenheit des Erkennens von dem Wahrnehmen in Beziehung auf das Potenziiren desselben, die Möglichkeit es selbst wieder zu seinem Gegenstande zu machen, und die Winke über das Relative und Absolute als leitende Andeutungen sehr merkwürdig.

Daſs alle diese allgemeinen Erläuterungen in scheinbare Versuche noch neue Erklärungen der Besonnenheit zu finden eingekleidet sind, dies ist etwas Eigenthümliches, wodurch sich der Charmides gewissermaſsen schon jener Künstlichkeit der Werke aus der zweiten Periode nähert; so wie er durch die weiter und vollständiger gefaſste Aufgabe, das Wissen zu begreifen, mehr als alles bisherige, nicht nur den Parmenides, sondern auch schon den Theaetetos vorbereitet, und aus der scheinbaren Absonderung des Theoretischen vom Praktischen, die im Protagoras und Parmenides auffällt, wieder herausgeht. Wem etwa die deutlichen Beziehungen auf den Protagoras nicht genug wären, den müſste doch dieser Zusammenhang überzeugen, daſs der Laches und Charmides gewiſs hieher gehören. Denn sonst wäre es natürlich genug, diese kleineren Darstellungen als Vorübung und Einleitung zu betrachten zu der gröſseren der Gerechtigkeit in den Büchern vom Staat. Allein theils würde doch auch so eine entsprechende Darstellung der Weisheit fehlen, theils steht offenbar jenes gröſsere Werk auch in Beziehung auf die ethischen Begriffe auf einem andern

Standpunkt als diese. Auch wird, wer nur das Wesen der Sittlichkeit, wie es in der gegenwärtigen Reihe genommen ist, richtig gefaſst hat, eigne Darstellungen der Gerechtigkeit und der Weisheit nicht vermissen, sondern sich beide aus dem, was im Laches und Charmides ausgeführt ist, nach dem Sinn des Platon selbst construiren können.

Eine ganz eigne Bewandniſs hat es gewiſs mit der einen hier vorgelegten Erklärung der Besonnenheit, daſs sie nämlich darin bestehe, daſs Jeder das seinige thue. So gewöhnlich war sie auf keinen Fall, wie die vorhergehenden. Und wenn auch einige Sophisten vielleicht so erklärten, um dieser Tugend für die Beherrschenden und Beherrschten einen ganz verschiedenen Inhalt zu geben: so ist hierauf nicht genug, noch auf eine solche Art hingedeutet, daſs man schlieſsen könnte, dies zu widerlegen sei Platons Absicht gewesen. Vielmehr wer auf die Leichtigkeit merkt mit der diese Erklärung wieder aufgegeben wird, und auf den sonderbaren spöttischen Nachdruk mit welchem Sokrates verkündigt sie rühre vom Kritias her, der wird einsehn daſs hier eine besondere Anspielung verborgen sein muſs, und wird sich kaum enthalten können an persönliche Verhältnisse des Kritias zu denken, es sei nun daſs er sich bei seinen Aufforderungen an Platon wegen Ergreifungen der öffentlichen Angelegenheiten auf solche Gründe berufen, oder daſs er sich bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren einer ähnlichen Formel mag bedient haben, welche hier Platon als an sich ganz unbestimmt bespöttelt. Dieses würde sehr gut

mit der wahrscheinlichen Zeit der Abfassung des Gespräches zusammenstimmen, welche füglich in die Anarchia kann gesezt werden; denn nach dem Tode des Kritias wäre eine solche Anspielung nicht mehr in dem Geiste des Platon, man müſste denn schon eine apologetische Absicht darin suchen. Der Charakter des Charmides ist auffallend derselbe, wie ihn Xenophon darstellt, so daſs diese Vergleichung keine schlechte Bürgschaft ist für die mimische Wahrheit unseres Schriftstellers.

CHARMIDES.

SOKRATES erzählt.

Ich war nur am Abend zuvor von dem Heere vor Potidäa zurükgekommen, und suchte nun nach so langer Abwesenheit mit grofsem Wohlbehagen meine gewohnten Orte wieder auf. So kam ich denn auch in die Palästra des Taureas, gegenüber dem Tempel der Basilika, und traf dort sehr Viele, einige zwar auch Unbekannte, die meisten aber Bekannte. Und als sie mich so unerwartet hereintreten sahen begrüfsten sie mich schon von fern, einer hier der andere dort. Chaerephon aber, wie er denn immer heftig ist, sprang auf von seiner Gesellschaft, lief auf mich zu, nahm mich bei der Hand und sagte: O Sokrates, wie bist du doch davongekommen im Gefecht? Kurz ehe wir von dort abreisten, war nämlich ein Gefecht vorgefallen, wovon sie hier nur eben erst gehört hatten. — Ich antwortete ihm: So wie du siehst. — Wenigstens, sagte er, ist hieher berichtet worden das Gefecht wäre sehr hizig gewesen, und viele bekannte Männer darin geblieben. — Und sehr richtig, sprach ich, ist dies berichtet. — Du warst doch, fragte er, bei dem Gefecht. — Ich war dabei. — Hieher also, sprach er, seze

dich, und erzähle uns; denn wir haben noch gar nicht alles genau erfahren. — Und somit führte er mich zu sitzen neben dem Kritias, den Sohn des Kallaeschros. Nachdem ich mich nun gesezt, begrüfste ich den Kritias und die Andern, und erzählte ihnen von dem Heere, wonach sich Jeder erkundigte; der Eine fragte dies, der Andere jenes. Und als dieses abgemacht war, fragte ich sie wieder meinerseits wie es jezt hier stände mit der Philosophie und mit den Jünglingen, ob welche von ausgezeichnetem Verstande oder Schönheit oder beidem sich seitdem hervorgethan hätten. — Kritias, der den Blik nach der Thüre gerichtet eben einige Jüng-
154 linge Muthwillen mit einander treibend hereinkommen sah, und noch einen grofsen Haufen hinter ihnen, sagte darauf: Wie es mit den Schönen steht, o Sokrates, das wirst du, dünkt mich, gleich selbst sehen. Denn diese eben hereintretenden sind die Vorläufer und Liebhaber dessen, der für den schönsten gehalten wird wenigstens für izt. Gewifs auch ist er selbst schon auf dem Wege hieher in der Nähe. — Wer, fragte ich, ist er denn, und wem angehörig? — Auch du kennst ihn wohl, sprach er, er war aber ehe du abreistest noch nicht unter den Jünglingen, Charmides, mein Vetter, meines Oheims Glaukon Sohn. — Den kenne ich freilich, beim Zeus, sagte ich. Schon damals war er gar nicht übel, wiewohl noch ein Knabe, jezt, meine ich, mufs er schon ein ziemlich herangewachsener junger Mensch sein. — Sogleich, sprach er, wirst du sehen, wie und was er geworden ist. Und indem er dieses sagte, trat auch Charmides herein. Auf mich nun, Freund, ist freilich nicht viel zu geben, denn ich bin, wenn Schöne sollen bezeichnet werden, wie Kreide an der

Wand. Mir erscheinen eben Alle schön, die in diesem Alter sind. Folglich erschien auch damals jener mir ganz bewundernswürdig groſs und schön. Aber auch die Andern Alle dünkten mich in ihn verliebt zu sein, so waren sie entzükt und verwirrt als er hereintrat. Viele Liebhaber waren auch noch unter denen, die ihm folgten. Und daſs es uns Männern so erging, war weniger zu verwundern; allein ich hatte auch auf die Knaben Acht, daſs keiner von ihnen auf jemand andern sah, auch nicht der Kleinste, sondern Alle betrachteten wie ein Götterbild nur ihn. Da rief Chaerephon mich an, und sagte: Nun Sokrates, wie findest du den Jüngling? Nicht schön von Angesicht? — Ueber die Maaſsen, sagte ich. — Und doch, sprach er, wenn er sich entkleiden wollte, würdest du sagen, sein Gesicht sei Nichts, so durchaus schön ist die Gestalt. Auch die Andern sagten Alle dasselbe wie Chaerephon. — Herakles, rief ich darauf, wie unwiderstehlich beschreibt ihr den Mann, wenn nur noch Eine Kleinigkeit sich bei ihm findet! — Welche doch? fragte Kritias. — Wenn er, sprach ich, auch der Seele nach eben so wohlgebildet ist. Und es kommt ihm wohl zu so zu sein, Kritias, da er von eurem Hause ist. — Auch, sagte er, ist er sehr schön und gut auch hierin. — Wie nun, sprach ich, warum entkleiden wir ihm nicht eben diese, und betrachten sie noch eher als die Gestalt? Denn da er schon in diesen Jahren ist wird er sich ja wohl dem Gespräch hergeben. — Und sehr gern, sagte Kritias. Denn philosophisch ist er, und wie es Andere und ihn selbst dünkt auch sehr poetisch. — Dieser Vorzug, lieber Kritias, sprach ich, eignet euch schon von alten Zeiten her wegen der Verwandschaft mit dem

155

Solon. Aber warum zeigst du mir nicht den Jüngling vor, und rufst ihn her? Denn selbst wenn er jünger wäre, könnte es doch nicht unanständig für ihn sein, in Deiner, seines Vormundes und Vettern Gegenwart mit uns zu reden. — Sehr wohl gesprochen, sagte er, wir wollen ihn gleich rufen; und zugleich befahl er seinem Diener: Geh, rufe den Charmides, und sage, ich wollte ihn einem Arzte vorstellen wegen des Uebels, wovon er mir neulich sagte, dafs er daran litte. Er klagte, sagte Kritias dabei, mir neulich der Kopf wäre ihm immer so schwer, wenn er des Morgens aufstände. Und was hindert, dafs du dich gegen ihn anstellst, als wüfstest du ein Mittel wider den Kopfschmerz? — Nichts, sprach ich, wenn er nur kommt. — Er wird schon kommen, sagte Kritias, welches denn auch geschah. Er kam und verursachte uns grofses Gelächter. Denn jeder von uns, die wir safsen, drükte seinen Nebenmann weg um Plaz zu gewinnen, damit er sich neben ihn sezen möchte, so dafs von denen die am Ende safsen, der eine aufstehn mufste, und der andere platt zur Erde fiel. Als er nun kam, sezte er sich zwischen den Kritias und mich. Und schon hier, Freund, ward ich verlegen, und die vorige Dreistigkeit verging mir, die ich hatte, als ob ich ganz unbefangen und leicht mit ihm würde reden können. Hernach aber, als Kritias ihm sagte, ich wäre der, welcher das Mittel wüfste, und er mich, ich kann gar nicht beschreiben wie, mit seinen Augen ansah und ansezte um mich zu fragen, und nun Alle in der Palästra uns ganz im Kreise umringten, da, du Herrlicher, sah ich ihm unter das Gewand und entbrannte, und war nicht mehr bei mir, sondern gedachte, Kritias wäre wohl sehr weise in

der Liebe, welcher in Beziehung auf einen schönen Knaben bildlich sagt, es hüte das Reh sich, nicht dem Löwen ins Angesicht kommend zur Beute ergriffen zu werden. Denn ich selbst dünkte mich nun von einem solchen Thiere gefangen. Dennoch als er mich fragte, ob ich das Mittel wider den Kopfschmerz wüſste, brachte ich wiewohl mit Mühe und Noth die Antwort heraus, ich wüſste es. — Was, fragte er, ist es denn? — Ich sagte darauf, es wäre eigentlich ein Blatt, aber es gehörte noch ein Spruch zu dem Mittel, wenn man den zugleich spräche, indem man es gebrauchte, machte das Mittel ganz und gar gesund, ohne den Spruch aber wäre das Blatt zu nichts nuz. — So werde ich denn, sprach er, den Spruch von dir abschreiben. — Nur wenn du mich überredest, fragte ich, oder auch wenn nicht? — Da lachte er und sagte: Freilich wenn ich dich überrede, Sokrates. — Schön, sprach ich, auch meinen Namen weiſst du? — Das wäre ja übel, sagte er, denn es ist nicht wenig die Rede von dir unter uns Jünglingen; auch erinnere ich mich noch, als ich ein Knabe war, dich bei dem Kritias hier gesehen zu haben. — Ganz wohl, sprach ich, thust du daran. Um so freimüthiger werde auch ich zu dir reden können von dem Spruch, wie er beschaffen ist, denn vorher war ich verlegen, auf welche Weise ich dir seine Kraft erklären sollte. Sie ist nämlich, o Charmides, von der Art, daſs sie nicht nur den Kopf kann gesund machen, sondern wie auch du vielleicht schon von guten Aerzten gehört hast, wenn etwa einer, der an den Augen leidet, zu ihnen kömmt, daſs sie sagen, es wäre unmöglich die Heilung der Augen für sich allein zu unternehmen, sondern sie müſsten zugleich auch den Kopf behan-

156

deln, wenn die Augen sollten hergestellt werden; und wiederum zu glauben, man könnte den Kopf ganz für sich allein behandeln, wäre grofser Unverstand. Dieser Rede zufolge richten sie nun ihre Verordnung auf den ganzen Körper, und versuchen mit dem Ganzen auch den Theil zu behandeln und zu heilen. Oder entsinnst du dich nicht, dafs sie so sprechen und dafs es sich so verhält? — Allerdings, sagte er. Dünkt es dich also richtig gesprochen, und nimmst du die Rede an? — Vor allen andern, sagte er. — Ich nun, da ich ihn Beifall geben hörte, gewann wieder Muth, und bei wenigem regte sich mir die Kühnheit wieder, und die Kräfte wuchsen, und ich sprach: Eben so nun, o Charmides, ist es auch mit diesem Spruch. Gelernt aber habe ich ihn dort im Felde von einem jener Aerzte unter den Zamolxischen Thrakiern, von denen man sagt, sie machten auch unsterblich. Dieser Thrakier nun sagte, in Jenem, was ich eben gesagt habe, hätten die Hellenischen Aerzte ganz recht; aber Zamolxis unser König, sprach er, der ein Gott ist, sagt, so wie man nicht unternehmen dürfe die Augen zu heilen ohne den Kopf, noch den Kopf ohne den ganzen Leib, so auch nich den Leib ohne die Seele. Und dieses eben wäre auch die Ursach, weshalb bei den Hellenen die Aerzte den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze nicht kennten, auf welches man seine Sorgfalt richten müfste, und bei dessen Uebelbefinden sich unmöglich irgend ein Theil wohlbefinden könnte. Denn aus der Seele, sagte er, entspränge alles Böse und alles Gute dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme ihm von dorther zu, wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes also müsse man zuerst und am sorgfältigsten

sten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut solle stehen. Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen wären die schönen Reden. Denn durch solche Reden entstehe in der Seele Besonnenheit, und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen. Als er mich daher das Mittel und die Besprechungen lehrte, sprach er, daſs dich ja nicht Jemand überrede, mit dieser Arzenei seinen Kopf zu behandeln, der dir nicht zuvor auch seine Seele darbietet, um sie mit den Besprechungen von dir behandeln zu lassen. Denn auch izt, sagte er, ist eben dieses der Fehler bei den Menschen, daſs welche unternehmen abgesondert für eins von beiden Aerzte zu sein. Und gar sehr befahl er mir an, daſs ich mich ja von Niemand, wäre er auch noch so reich und vornehm und schön, sollte überreden lassen anders zu thun. Ich nun habe ihm geschworen, und muſs nothwendig gehorchen, werde es also auch. Und du, wenn du nach des Fremdlings Vorschrift zuerst die Seele hergeben willst, um sie zu besprechen mit des Thrakiers Besprechungen, so werde ich auch deinem Kopf das Mittel auflegen; wenn aber nicht, so weiſs ich nichts, was ich für dich thun kann, lieber Charmides. — Als nun Kritias dieses hörte, sagte er: Ein guter Fund, o Sokrates, wäre dieser Kopfschmerz für den Jüngling, wenn er genöthiget würde, um des Kopfes willen auch der Seele nach besser zu werden. Ich versichere dich indeſs, daſs Charmides vor seinen Altersgenossen nicht nur durch seine Gestalt sich auszuzeichnen scheint, sondern auch

157

eben in dem Stükke, wofür du eine Besprechung zu haben behauptest; du behauptest aber für die Besonnenheit, nicht wahr? — Eben dafür, sagte ich. — So wisse denn, sprach er, daſs er bei weitem für den Besonnensten unserer Jünglinge gehalten wird, so wie er auch in keinem andern Stükke, so weit nur sein Alter reicht, irgend Einem nachsteht. — Freilich, sagte ich, ist es auch billig, o Charmides, daſs du dich in allen dergleichen Dingen vor den Uebrigen auszeichnest. Denn ich glaube nicht, daſs noch irgend ein Anderer hier bei uns zwei solche Athenische Häuser aufzeigen könnte, aus deren Vereinigung sich ein besserer und edlerer Abkömmling wahrscheinlich erwarten lieſse, als die, von welchen du entsprossen bist. Denn euer väterliches Haus von Kritias dem Sohne des Drapides her ist uns durch die Gesänge des Anakreon sowol, als durch Solons und anderer Dichter Ueberlieferung angepriesen als ausgezeichnet durch Schönheit und Tugend, und was man sonst zur Glükseligkeit zu rechnen pflegt; und das mütterliche eben so. Denn nie haben die vom festen Lande irgend einen schöner gefunden, als deinen Oheim Pyrilampes, so oft er an den groſsen König oder sonst wohin auf das feste Land als Gesandter geschikt worden ist. Und dieses ganze Haus giebt in keinem Stükke jenem anderen etwas nach. Aus solchen entsprossen ist es also billig, daſs du in Allem der erste seist. Was man nun sieht von deiner Gestalt, lieber Sohn des Glaukon, damit dünkst du mich keinem von deinen Voreltern Schande zu machen, wenn du aber auch in Absicht auf Besonnenheit und das Uebrige nach des Kritias Aussage vollkommen wohlgeartet bist, so hat dich, lieber Charmides,

158

sagte ich, glükselig die Mutter geboren. So demnach steht es: Wenn dir, wie Kritias sagt, die Besonnenheit schon eignet, und du hinlänglich besonnen bist: so bedarfst du ja weder des Zamolxis noch Abaris des Hyperboreers Besprechungen mehr, sondern es kann dir gleich das Mittel für den Kopfschmerz selbst gegeben werden. Wenn dich aber dünkt, es fehle dir noch etwas hieran: so mufst du dich besprechen lassen vor dem Gebrauch des Mittels. Sage mir also selbst, ob du diesem beistimmst, und behauptest, der Besonnenheit schon genug zu haben, oder noch Mangel daran. — Hiebei erröthete Charmides, und wurde dadurch zuerst noch schöner vor unsern Augen, denn die Verschämtheit stand seiner Jugend sehr wohl, hernach aber antwortete er auch nicht unedel. Er sagte nämlich, es wäre ihm nicht leicht so im Augenblik das Gefragte weder einzugestehen noch abzuläugnen, Denn, sprach er, wenn ich läugne besonnen zu sein, so ist es theils widersinnig selbst gegen sich selbst so etwas zu sagen, theils auch zeihe ich dann den Kritias der Unwahrheit, und noch viele Andere, welche mich für besonnen halten, wie er ja sagte; wenn ich es aber behaupte und mich selbst lobe, so kann ich mich dadurch leicht verhafst machen. So dafs ich nicht weifs, was ich dir antworten soll. — Darauf sagte ich, mir scheint das ganz billig, was du sagst, Charmides, und mich dünkt daher, wir sollten gemeinschaftlich untersuchen, ob du das besizest oder nicht wonach ich frage, damit weder du genöthiget werdest etwas zu sagen was du nicht willst, noch auch ich ohne vorgängige Untersuchung die Heilung anfange. Ist es dir also recht, so will ich es wohl mit dir

untersuchen, wo nicht, so lassen wir es. — Auf alle Weise, sprach er, ist es mir recht; deswegen also untersuche es, wie du selbst es am besten angreifen zu können meinst. — Auf folgende Art also, sprach ich, wird dünkt mich die Untersuchung der Sache am besten fortgehen. Offenbar nämlich wenn dir die Besonnen-
159 heit beiwohnt, mufst du auch etwas von ihr auszusagen wissen. Denn nothwendig mufs ihr Einwohnen, wenn sie dir einwohnt, eine Wahrnehmung hervorbringen, auf welcher dir dann irgend ein Urtheil über die Besonnenheit sich gründet, was sie wohl ist und worin sie besteht. Oder meinst du nicht so? — Das meine ich wohl, sprach er. Und dieses, fuhr ich fort, was du meinst, mufst du doch, da du hellenisch reden kannst, auch auszudrükken wissen, wie es dir erscheint. — Vielleicht, sagte er. — Auf dafs wir nun beurtheilen können, ob sie dir einwohnt oder nicht, so sage mir, sprach ich, was behauptest du dafs die Besonnenheit ist nach deinem Urtheil? — Anfänglich nun war er bedenklich und wollte gar nicht recht antworten, endlich aber sagte er, Besonnenheit dünke ihn zu sein, wenn man alles sittsam verrichte, und bedächtig auf den Strafsen ginge und spräche und alles Andere eben so mache. Und mich dünkt, sagte er, überhaupt eine gewisse Bedächtlichkeit das zu sein wonach du fragst. — Das mag wohl, sprach ich, gut erklärt sein. Sie sagen wenigstens, Charmides, von den Bedächtigen, dafs sie besonnen sind. Lafs uns also zusehen, ob etwas damit gesagt ist.

Sage mir also, die Besonnenheit gehört doch unter das Schöne? — Ei freilich, sagte er. — Welches ist nun schöner, beim Sprach-

lehrer dieselben Buchstaben geschwind zu schreiben oder bedächtig? — Geschwind. — Und wie, geschwind zu lesen oder langsam? — Geschwind. — Und wohl auch geschwind die Lyra zu spielen, und mit Behendigkeit zu ringen ist schöner als bedächtig und langsam? — Ja. — Wie nun beim Faustkampf und beim Doppelringen, nicht eben so? — Allerdings. — Und im Laufen und Springen und allen andern körperlichen Handlungen, ist da nicht das Behende und Geschwinde auch das Schönere, was aber langsam, mühselig und bedächtig geschieht, das Schlechtere? — So zeigt es sich. — Es zeigt sich uns also, sprach ich, was den Leib betrifft nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Behendeste als das Schönste. Nicht wahr? — Allerdings. — Die Besonnenheit aber war etwas Schönes? — Ja. — Also nicht, was wenigstens den Leib betrifft, wäre die Bedächtlichkeit besonnener, sondern die Schnelligkeit, wenn doch die Besonnenheit etwas Schönes ist. — So sieht es aus, sprach er. — Wie aber, fuhr ich fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit? — Die Gelehrigkeit. — Es besteht aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit im schnell lernen, die Ungelehrigkeit aber im bedächtig und langsam? — Ja. — Und einen Andern lehren ist das nicht auch schöner geschwind und mit schnellem Fortschritt als bedächtig und langsam? — Ja wohl. — Und wie, etwas ins Gedächtniſs zu fassen und sich zu erinnern ist das schöner bedächtig und langsam oder hurtig und leicht? — Hurtig und leicht. — Und die Geistesgegenwart, ist die nicht eine Behendigkeit der Seele, nicht aber eine Langsamkeit? — Richtig. — Und zu begreifen was gesagt wird 160

beim Sprachlehrer und beim Musiklehrer und sonst überall, auch das geschieht nicht am bedächtigsten aufs schönste, sondern am schnellsten? – Ja. — Aber gewifs auch in Absicht auf die Nachforschungen der Seele und das Berathschlagen wird nicht der Bedächtigste, denke ich, und der nur mit Mühe überlegt und einen Rathschlufs findet für lobenswürdig geachtet, sondern der dieses am leichtesten und schnellsten vermag. — So ist es, sagte er. — In allen Dingen also, sprach ich, Charmides, sowol was die Seele als was den Leib betrifft, erscheint uns das worin sich Kraft und Schnelligkeit zeigt schöner, als das worin Langsamkeit und Bedächtlichkeit. — So kommt es heraus, sagte er. — Also wäre wohl die Besonnenheit nicht eine Bedächtlichkeit, und das besonnene Leben nicht ein bedächtliches nach dieser Rede, da ja das besonnene das schöne sein soll. Denn eins von beiden, entweder gar nirgends oder nur in sehr wenigen Fällen fanden wir die bedächtigen Handlungen in dem Leben schöner, als die schnellen und kräftigen. Und wenn nun auch, mein Lieber, aufs höchste gesagt, nicht wenigere bedächtige Handlungen die schöneren sind als schnelle und behende: so wäre doch auch so das bedächtig handeln um nichts mehr Besonnenheit als das schnelle und behende, weder im Gehen noch im Lesen, und auch sonst nirgends wäre das bedächtige Leben irgend besonnener als das nichtbedächtige, da wir in unserer Erklärung vorausgesezt haben, die Besonnenheit gehöre unter das Schöne, und sich uns nun das schnelle nicht minder schön gezeigt hat, als das bedächtige. — Richtig, Sokrates, sagte er, dünkst du mich dieses einzuwenden.

Noch einmal also, Charmides, sprach ich; und noch genauer aufmerkend schaue in dich selbst, und beobachte wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht, und was sie wohl sein mufs, um dich hiezu zu machen. Dies alles nimm zusammen, und sage dann grade und dreist, als was sie dir erscheint. — Hierauf hielt er an sich, und nachdem er sehr wakker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er: Mich dünkt also, die Besonnenheit mache schämen und den Menschen verschämt, und dafs also die Besonnenheit ist was die Schaam. — Wohl, sprach ich. Gestandest du nicht vorher ein, die Besonnenheit wäre etwas Schönes? — Allerdings, sagte er. — Also sind auch wohl die besonnenen Menschen gute? — Ja. — Kann nun wohl etwas gut sein, was sie nicht zu guten macht? — Nicht wohl. — Nicht nur also etwas Schönes ist sie, sondern auch etwas Gutes? — So dünkt es mich. — Wie nun, sprach ich, 161 glaubst du nicht, dafs Homeros Recht hat, wenn er sagt: Nicht gut ist Schaam dem darbenden Manne? — Ich wohl, sagte er. — Also ist wie es scheint die Schaam gut und auch nicht gut? — So zeigt es sich. — Die Besonnenheit aber ist gut, da sie diejenigen zu Guten macht, denen sie beiwohnt, zu Schlechten aber nicht. — Ganz gewifs, so dünkt es mich zu sein wie du sagst. — Nicht also wäre die Besonnenheit Schaam, wenn jener zukommt gut zu sein, dieser aber um nichts mehr gut als schlecht. — Dies scheint mir ganz richtig gesagt zu sein, Sokrates. Folgendes aber betrachte dir wie es dich dünken wird von der Besonnenheit.

Eben nämlich erinnere ich mich, was ich schon Einen habe sagen gehört, Besonnenheit

sei wenn man das Seinige thue. Ueberlege also, ob dich dünkt, der sage das Richtige, der dieses sagt. – Du Schlauer, sagte ich darauf, das hast du vom Kritias gehört, oder von einem anderen Weisen. — So mufs es wohl, sagte Kritias, von einem Anderen sein, denn von mir wenigstens nicht. — Aber Sokrates, sagte Charmides wieder, was verschlägt es denn, von wem ich es gehört habe? — Nichts, sprach ich. Denn allewege ist nicht darauf zu sehen, wer etwas gesagt hat, sondern ob es richtig gesagt ist oder nicht. — Nun sprichst du wie es sich gehört, sagte er. — Beim Zeus, sprach ich, ob wir aber auch nur finden werden, was dies eigentlich bedeutet, das soll mich wundern; denn es sieht aus wie ein Räthsel. — Weshalb doch? fragte er. — Weil doch gewifs derjenige es sich nicht so gedacht hat wie die Worte lauten, welcher sagt, Besonnenheit sei wenn man das Seinige thue. Oder glaubst du der Sprachlehrer thue nichts, wenn er schreibt oder liest? — Ich, sagte er, glaube ja. — Meinst du nun, dafs der Sprachlehrer immer nur seinen eigenen Namen liest und schreibt und Euch Kinder lehrt? Oder schriebet und laset ihr der Feinde Namen nicht minder als euren eignen und der Freunde ihre? — Nicht minder. — Also waret ihr mit fremden Angelegenheiten beschäftiget und nicht besonnen, indem ihr dieses thatet? — Keinesweges. — Doch aber thatet ihr nicht das Eurige, wenn doch schreiben ein Thun ist und lesen. — Das ist es gewifs. — Und heilen, lieber Freund, und bauen, und weben, und mit welcher Kunst du immer willst eins von den Werken dieser Kunst verrichten, das ist doch wohl auch ein Thun? — Allerdings. — Wie also, sprach ich,

dünkt dich wohl eine Stadt gut verwaltet zu werden unter diesem Gesez, welches befiehlt, Jeder solle sein eigenes Kleid weben und waschen, und seine eignen Schuhe schneiden und Oelschläuche und Kopfbinden, und alles andere nach demselben Verhältniſs, das Fremde nämlich ja nicht berühren, sondern Jeder sein eignes machen und verrichten? — Mich dünkt nicht, sagte er. — Aber doch besonnen verwaltet würde sie gut verwaltet? — Wie sonst? sagte er. — Also kann nicht in solchen Dingen und auf solche Art das Seinige thun Besonnenheit sein. — Offenbar nicht. — Also hat, der räthselhaft gesprochen, wie es scheint, und ich auch vorher schon sagte, der da sagt, das Seinige thun sei Besonnenheit. Denn so einfältig war er doch wohl nicht. Oder hast du einen albernen Menschen dieses sagen gehört, Charmides? — Keinesweges, sprach er, vielmehr dünkte er mich gar weise zu sein. — Ganz gewiſs also, wie mich dünkt, hat er dies nur als ein Räthsel hingeworfen, weil es nämlich schwer ist zu wissen, was das heiſst, das Seinige thun. — Vielleicht, sagte er. — Was mag also das wohl heiſsen das Seinige thun? Kannst du es sagen? — Beim Zeus, sagte er, ich weiſs es nicht. Aber was hindert, daſs vielleicht der, welcher es gesagt hat, auch nicht wuſste was er dachte? Und indem er dies sagte, lächelte er, und sah nach dem Kritias hin. Dem Kritias aber war schon lange deutlich anzusehn, wie gepeinigt er war und wie gern er sich gezeigt hätte vor dem Charmides und den Anwesenden, und wie er sich schon vorher nur mit Gewalt zurükgehalten hatte, nun aber konnte er es gar nicht mehr. Daher ich glaube es war ganz gewiſs so, wie ich vermu-

162

thete, dafs Charmides diese Antwort über die Besonnenheit vom Kritias gehört hatte. Charmides nun, der nicht Lust hatte, selbst die Antwort zu vertreten, sondern dafs jener es thun sollte, reizte ihn eben, und deutete auf ihn hin, als wäre er widerlegt. Dies nun hielt er nicht aus, sondern schien ihm sehr böse zu sein, wie ein Dichter dem Schauspieler, der sein Gedicht schlecht darstellt, so dafs er ihn ansah und sagte: So meinst du Charmides, weil du nicht weifst was jener dachte, welcher sagte: Besonnenheit sei wenn man das Seinge thue, dafs deshalb Jener selbst es auch nicht wisse? —

Aber, sprach ich, bester Kritias, das ist wohl nicht zu verwundern, dafs dieser es nicht weifs, der noch so jung ist, wohl aber ist zu glauben, dafs du es weifst in deinem Alter und bei deinen Beschäftigungen mit diesen Dingen. Wenn du also einräumst, das sei die Besonnenheit, was dieser sagt, und du den Saz übernehmen willst: so möchte ich noch weit lieber mit dir untersuchen, ob das Gesagte wahr ist oder nicht. — Allerdings, sagte er, räume ich es ein und übernehme es. — Sehr wohl gethan, sprach ich, und sage mir, ob du auch das, was ich eben fragte zugiebst, dafs alle Handwerker etwas machen? — Ich gewifs. — Meinst du also, dafs sie nur das ihrige machen, oder auch
163 Anderer ihres? — Auch Anderer ihres. — Besonnen also sind Leute, die doch nicht nur das ihrige machen? — Was hinderts? sagte er. — Mich freilich nichts, sprach ich, aber sieh doch zu, ob es nicht Jenen hindert, welcher angenommen hatte: Besonnen sein heifse das Seinige thun, wenn er hernach wieder sagt, es hindere nichts, dafs auch die welche Anderer ihres thun

können besonnen sein. — Habe ich denn, sagte er, das eingestanden, dafs die Anderer ihres thun besonnen sind? oder nur die es machen? — Sage mir doch, sprach ich, ist denn das bei dir nicht dasselbe, das Thun und das Machen? — Keinesweges, sagte er, auch nicht verrichten und machen. Dies habe ich nämlich vom Hesiodos gelernt, welcher sagt: Nicht die Verrichtung ist Schande. Glaubst du denn, wenn er dergleichen hätte Verrichtungen genannt und verrichten und thun was du jezt anführtest, würde er behauptet haben, es sei Niemanden Schande Schuhe zu machen oder zu hökern oder in der Bude zu sizen? Das darf man ja wohl nicht glauben, Sokrates, sondern auch er, glaube ich, hielt Machen für etwas anderes als Verrichten und Thun, und dafs etwas zu machen wohl bisweilen Schande wäre, wenn das Schöne nicht dabei ist, eine Verrichtung aber niemals Schande wäre. Denn nur was schön und nüzlich gemacht ist, nannte er Werke, und nur ein solches Machen Verrichtungen und Handlungen. Und man mufs behaupten, nur dergleichen habe er für das einem Jeden gehörige gehalten, alles schädliche aber für ungehörig. So dafs man glauben mufs, auch Hesiodos und jeder Andere wer nur vernünftig ist halte nur den der das seinige thut für besonnen. — O Kritias, sprach ich, gleich als du anfingst, habe ich wohl beinahe deine Erklärung verstanden, dafs du mit dem einem Jeden gehörigen und seinigen das Gute meintest, und mit den Handlungen das was die Guten machten; denn auch vom Prodikos habe ich tausenderlei dergleichen gehört, wie er die Worte unterscheidet. Ich aber will dir gern gestatten, jedes Wort zu nehmen wie du

willst; erkläre dich aber nur, worauf du jedes Wort beziehst, dessen du dich bedienst.

Jezt also bestimme von vorn noch einmal deutlicher, ob du das Handeln oder Machen oder wie du es sonst nennen willst des Guten, ob du dieses Besonnenheit nennst? — Das thue ich, sagte er. — Der also ist nicht besonnen, der das Böse thut, sondern der das Gute? — Und dich, Bester, sprach er, dünkt es nicht so? — Mag es doch, antwortete ich. Denn noch untersuchen wir ja nicht, was ich denke, sondern was du jezt sagst. — Ich meines Theils, sagte er, läugne, daſs wer nicht Gutes macht, sondern Böses, besonnen ist; wer aber Gutes macht und nicht Böses, der ist besonnen. Denn daſs das Thun des Guten Besonnenheit ist, das 164 bestimme ich dir nun ganz deutlich. — Vielleicht hindert auch nichts daſs du recht habest, sprach ich; das indessen wundert mich, wenn du glaubst, besonnene Menschen könnten auch wohl nicht wissen, daſs sie besonnen sind. — Aber das glaube ich auch nicht, sagte er. — Wurde nicht, fragte ich, vor kurzem von dir gesagt, es stehe nichts im Wege, daſs Künstler, auch wenn sie etwas für Andere machen, könnten besonnen sein? — Das wurde gesagt, sprach er; aber was soll dieses? — Nichts. Aber sage mir, dünkt dich ein Arzt, indem er jemanden gesund macht, etwas nüzliches zu machen für sich selbst und auch für den, den er heilt? — Mich dünkt er. — Und der thut doch was sich gehört, der dieses thut? — Ja. — Und wer thut was sich gehört ist der nicht besonnen? — Wohl ist er besonnen. — Muſs aber wohl jeder Arzt nothwendig wissen, wann er mit Nuzen heilt und wann nicht? und so jeder Künstler,

wann er Nuzen haben wird von dem Werke welches er verrichtet und wann nicht? — Vielleicht wohl nicht. — Also bisweilen, sprach ich, indem er nüzlich handelt oder schädlich, weiſs der Arzt nicht von sich selbst wie er handelt; dennoch aber, wenn er nüzlich handelt, nach deiner Rede, hat er auch besonnen gehandelt. Oder sagtest du nicht so? — Allerdings. — Also, wie es scheint, bisweilen handelt er zwar besonnen, indem er ja nüzlich handelt, und ist also besonnen, weiſs aber nicht von sich selbst, daſs er besonnen ist. — Aber dieses, o Sokrates, sagte er, kann doch auf keine Weise sein; sondern wenn du meinst, daſs etwas von dem was ich vorher behauptete hierauf nothwendig führe, möchte ich lieber etwas von jenem zurüknehmen, und mich nicht schämen einzugestehen, daſs ich mich unrichtig ausgedrükt habe, lieber als daſs ich zugeben sollte, irgend ein Mensch, der sich nicht selbst kenne könne besonnen sein. Vielmehr möchte ich beinahe sagen, eben dieses wäre die Besonnenheit, das Sich selbst kennen, und ganz dem beistimmen, der in Delphi diesen Spruch aufgestellt hat. Denn in solchem Sinne scheint mir dieser Spruch hingestellt zu sein als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, anstatt des Sei fröhlich, als ob nämlich jener Wunsch nicht recht wäre fröhlich zu sein, und wir uns dazu nicht ermuntern müſsten, sondern besonnen zu sein. Auf diese Art also begrüſst der Gott die Eintretenden in seinem Tempel ganz anders als die Menschen, nach der Meinung dessen der diese Tafel geweihet hat, wie mich wenigstens dünkt, und spricht zu jedem Eintretenden nichts Anderes als Sei besonnen sagt er ihm. Etwas räthselhaft freilich wie ein Wahrsager

drükt er sich aus. Das Kenne dich selbst und Sei besonnen ist also zwar dasselbe, wie jener Spruch behauptet und ich; leicht aber mag Mancher glauben, beides wäre verschieden, und das dünkt mich auch denen begegnet zu sein, welche die folgenden Sprüche aufgestellt haben,
165 das Nichts zu viel und Wer sich verbürget, dem nahet Verderben. Denn diese haben geglaubt, das Kenne dich wäre ein Rath, nicht aber eine an die Eintretenden gerichtete Begrüſsung des Gottes, und um also auch selbst nicht minder heilsame Rathschläge aufzustellen, haben sie dieses niedergeschrieben und aufgestellt. Weshalb ich nun alles dieses sage, o Sokrates, das ist folgendes.

Das vorige Alles schenke ich dir. Denn vielleicht hast du einiges richtiger darüber gegesagt, vielleicht auch ich; recht bestimmt aber war gar nichts von dem, was wir sagten. Jezt aber will ich dir hierüber Rede stehn, wenn du nicht annimmst, die Besonnenheit sei das Sich selbst kennen. — Aber Kritias, sprach ich, du handelst mit mir als behauptete ich das zu wissen wonach ich frage, und als könnte ich, wenn ich nur wollte, gleich dir beistimmen oder nicht. So verhält es sich aber nicht, sondern ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiſs. Habe ich es also untersucht, dann will ich wohl sagen ob ich es annehme oder nicht; aber gedulde dich bis ich es untersucht habe. — So untersuche es denn, sagte er. — Ich thue es auch schon, sprach ich. Wenn also die Besonnenheit darin besteht, daſs man etwas kennt, so ist sie offenbar eine Erkenntniſs und von etwas. Oder nicht? — Das ist sie auch, Sokrates, sagte

er, von Sich selbst nämlich. — Ist nicht auch die Heilkunde, sprach ich, die Erkenntniſs von dem, was zur Gesundheit gehört? — Allerdings. — Wenn du mich nun, sprach ich, fragtest, die Heilkunde, welche die Erkenntniſs des gesunden ist, wozu ist sie uns nüzlich, und was bewirkt sie uns: so würde ich antworten, keinen kleinen Vortheil, nämlich die Gesundheit, ein gar schönes Werk bewirkt sie uns, wenn du dies annimmst. — Das nehme ich an. — Und wenn du mich weiter fragtest nach der Baukunst, der Erkenntniſs des Bauens, was für ein Werk ich behauptete, daſs die uns bewirkte: so würde ich sagen, Wohnungen. Und so auch mit den übrigen Künsten. Eben so etwas muſst nun auch du von der Besonnenheit, da du behauptest, sie sei die Erkenntniſs seiner selbst zu sagen wissen, wenn du gefragt wirst: Kritias, die Besonnenheit als die Erkenntniſs seiner selbst, was für ein schönes und ihres Namens würdiges Werk bewirkt sie uns denn? — Aber Sokrates, sagte er, du untersuchst nicht richtig. Denn diese Erkenntniſs ist ihrer Natur nach den übrigen nicht ähnlich, wie auch nicht die übrigen alle unter einander, du aber führst deine Untersuchung als wären sie ähnlich. Denn sage mir, sprach er, wo giebt es wohl von der Rechenkunst oder von der Meſskunst ein solches Werk, wie das Haus von der Baukunst oder das Kleid von der Webekunst, oder andere dergleichen Werke, deren einer viele von vielen andern Künsten aufzeigen könnte? Hast du mir etwa auch von diesen ein solches Werk zu zeigen? Das wirst du gewiſs nicht haben. — Darauf sagte ich, du hast Recht. Aber das kann ich dir doch aufzeigen, wovon nun eine jede von diesen

166

Erkenntnissen die Erkenntniſs ist, was wieder etwas anderes ist als die Erkenntniſs selbst. So ist die Rechenkunst die Erkenntniſs der geraden und ungeraden Vielheiten, wie sie sich unter sich und gegen einander verhalten. Nicht wahr? — Allerdings. — Und ist nicht das Gerade und Ungerade, etwas anderes als die Rechenkunst selbst? — Wie sollte es nicht? — Und die Statik ist die des schwereren und leichteren Gewichts; das Schwere und Leichte aber ist etwas anderes als die Statik selbst. Giebst du das zu? — O ja. — Sage also auch, wessen Erkenntniſs denn die Besonnenheit ist, was etwas anderes ist als die Besonnenheit selbst. — Das ist eben die Sache, Sokrates, sprach er, nun bist du dem auf die Spur gekommen, wodurch die Besonnenheit sich von allen Erkenntnissen unterscheidet, du aber suchst bei ihr eine Aehnlichkeit mit den übrigen. So ist es aber nicht, sondern die übrigen Alle sind eines anderen Erkenntnisse, sie allein aber ist sowohl der andern Erkenntnisse Erkenntniſs als auch selbst ihrer selbst. Auch fehlt viel, daſs dir das sollte entgangen sein. Aber ich glaube, was du vorher läugnetest, das thust du doch, nämlich du gehst nur darauf aus, mich zu widerlegen, und sezest das bei Seite wovon die Rede ist. — Was machst du doch, sprach ich, daſs du denkst, wenn ich auch wirklich dich widerlege, ich thäte es um einer andern Ursach willen, als um derentwillen ich auch mich selbst eben so ausfragen würde, ob ich wohl etwas rechtes sage, aus Besorgniſs nämlich, daſs ich unvermerkt mir einbilden möchte etwas zu wissen was ich doch nicht weiſs. Und auch jezt behaupte ich, daſs ich nur dieses thue, die Erklärung nämlich untersu-

che

che vorzüglich meiner selbst, vielleicht aber auch anderer guter Freunde wegen. Oder meinst du nicht, daſs dieses ein gemeines Gut fast aller Menschen ist, wenn jegliches Ding offenbar wird, wie es sich damit verhält? — Gewiſs, sagte er, glaube ich das, o Sokrates. — Getrost also, du Trauter, sprach ich, beantworte das Gefragte wie es dir erscheint, und laſs es dir einerlei sein, ob Kritias es ist oder Sokrates der widerlegt wird, sondern habe nur auf die Erklärung Acht, wie die Untersuchung darüber ablaufen wird. — Wohl, sagte er, so will ich es machen; denn es dünkt mich ganz annehmlich, was du sagst. — So sage denn, sprach ich, wie du es eigentlich meinst mit der Besonnenheit. —

Ich meine also, sagte er, daſs sie allein unter allen Erkenntnissen sowol ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse Erkenntniſs ist. — Müſste sie nicht auch, sprach ich, der Unkenntniſs Erkenntniſs sein, wenn der Erkenntniſs? — Allerdings, sagte er. — Der Besonnene also 167 wird allein sich selbst erkennen, und im Stande sein zu ergründen was er wirklich weiſs und was nicht, und eben so auch wird er vermögend sein Andere zu beurtheilen, was einer weiſs und auch zu wissen glaubt, da er es ja weiſs; und auch wieder was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiſs. Keiner aber von den Andern wird dies ergründen, und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sich selbst kennen, zu wissen was einer weiſs und was er nicht weiſs. Ist es dieses etwa, was du meinst? — Dies ist es, sagte er. — Noch einmal also, sprach ich, das dritte von den drei guten Dingen, laſs uns von Anfang an erwägen, zuerst ob

dies wohl möglich ist oder nicht, was einer weiſs und nicht weiſs zu wissen daſs er es weiſs und nicht weiſs, hernach wenn es ja möglich ist, was für ein Nuzen es uns wohl wäre es zu wissen. — Das müssen wir freilich erwägen, sagte er. — Komm also Kritias, sprach ich, und siehe zu, ob du besseren Rath dafür hast als ich, denn ich habe keinen. Wie so ich aber verlegen bin, soll ich dir das sagen? — Ja wohl, sagte er. — Ist es nicht so, sprach ich, daſs Alles dieses, was du jezt genannt hast, wenn es nämlich so ist, Eine gewisse Erkenntniſs ist, welche von nichts Anderem als von sich selbst und den übrigen Erkenntnissen die Erkenntniſs ist, und dieselbe zugleich auch von der Unkenntniſs? — Allerdings. — Sieh also, Freund, was wir wunderliches zu behaupten unternehmen! Denn wenn du an andern Dingen dasselbe aufsuchst wird es dich unmöglich zu sein dünken. — Wie doch und wo? — So meine ich. Bedenke nur, ob du glauben kannst es gebe ein Sehen, welches gar nicht ein Sehen derer Dinge ist, die anderes Sehen sieht, sondern nur ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen, so auch vom Nichtsehen, und welches keine Farbe sieht, ob es gleich ein Sehen ist, sich selbst aber und anderes Sehen sieht. Glaubst du, daſs es ein solches giebt? — Beim Zeus, ich nicht. — Und wie ein Hören welches keine Stimmen hört, sich selbst aber und anderes Hören und Nichthören? — Auch das nicht. — Und so erwäge überhaupt von allen Empfindungen, ob es dich irgend eine Empfindung der Empfindungen und ihrer selbst zu geben dünkt, die aber nichts von dem Allen was andere Empfindungen empfinden empfindet? — Mich dünkt nicht. — Aber

glaubst du etwa es giebt ein Verlangen, welches nicht ein Verlangen nach irgend einer Lust ist, sondern nach sich selbst und anderem Verlangen? — Nicht wohl. — Auch wohl kein Wollen denke ich, welches nicht irgend ein Gut will, sondern sich selbst und des andern Wollen will. — Freilich nicht. — Oder möchtest du behaupten es gäbe eine solche Liebe, welche keine Liebe irgend eines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und anderer Liebe? — Ich, sagte er, nicht. — Oder hast du schon eine Furcht bemerkt, die nur sich selbst und andere Furcht fürchtet, von allem furchtbaren aber nichts fürchtet? — Nichts dergleichen, sagte er. — Aber eine Meinung über sich selbst und andere Meinungen, die aber von dem was andere Meinungen meinen nichts meint? — Niemals. — Eine solche Erkenntnifs aber, wie es scheint, wollen wir behaupten dafs es gebe, welche keiner Lehre Erkenntnifs ist, sondern nur ihrer selbst und der andern Erkenntnisse Erkenntnifs? — Das behaupten wir freilich. — Ist das nicht seltsam, wenn es so ist? Denn noch lafs uns nicht behaupten, dafs es nicht ist, sondern nur untersuchen ob es ist. — Richtig gesprochen. — Wolan denn, diese Erkenntnifs ist doch eine Erkenntnifs von etwas und hat eine solche Eigenschaft, vermöge deren sie sich auf etwas bezieht. Nicht wahr? — Allerdings. — Auch des Gröfseren Eigenschaft, behaupten wir, ist von der Art, dafs es gröfser ist als etwas? — So ist sie. — Nicht wahr, als irgend ein Kleineres, wenn es doch gröfser sein soll? — Nothwendig. — Wenn wir nun ein Gröfseres fänden, welches gröfser ist als anderes gröfsere und als es selbst, gar nicht aber als etwas von dem, als

168

welches anderes gröſsere gröſser ist, müſste denn nicht auf alle Weise dieses zukommen, wenn es gröſser ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst? oder nicht? — Ganz nothwendig Sokrates, sagte er. — Nicht auch wenn etwas das Doppelte ist von dem übrigen Doppelten und von sich selbst, so kann es nur indem es auch die Hälfte ist von sich selbst und dem übrigen zugleich das Doppelte sein? Denn es giebt von nichts Anderem ein Doppeltes als von der Hälfte. — Richtig. — Und was mehr ist als es selbst wird das nicht auch weniger sein, was schwerer ist auch leichter, was älter ist auch jünger, und eben so in allen andern Dingen, was seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst hat, wird das nicht auch die Beschaffenheit an sich haben müssen, auf die seine Eigenschaft sich bezieht? Ich meine nämlich dieses: das Gehör war von nichts Anderem Gehör als von der Stimme, nicht wahr? — Ja. — Also wenn es sich selbst hören soll, so muſs es eine Stimme haben und so sich hören; denn sonst kann es nicht hören. — Ganz unumgänglich. — Und auch wol das Gesicht, o Bester, wenn es sich selbst sehen soll, muſs irgend eine Farbe haben; denn farbloses kann das Gesicht nichts jemal sehen. — Freilich nicht. Du siehst also, o Kritias, was wir nur durchgegangen sind, so zeigte es sich uns theils gänzlich unmöglich theils gar sehr unglaublich, daſs jemals etwas seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Gröſsen und Vielheiten und dergleichen ist es ganz und gar unmöglich; oder nicht? — Allerdings. — Vom Gehör und Gesicht aber und ferner von der Bewegung, daſs die sich selbst bewegen und die Wärme sich selbst erwärmen sollte und von Al-

lem der Art möchte es Einigen wohl sehr unglaublich scheinen, Anderen aber vielleicht nicht. Ein grofser Mann also, o Freund, gehört dazu, 169 um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein Anderes, oder ob Einiges so beschaffen ist und Anderes nicht; und wiederum wenn Einiges sie auf sich selbst bezieht, ob hierunter auch die Erkenntnifs gehört, von welcher wir alsdann behaupten sie sei die Besonnenheit. Ich nun traue mir nicht zu, dafs ich im Stande bin dieses zu entscheiden; weshalb ich auch weder ob es möglich ist dafs es so etwas gebe wie eine Erkenntnifs der Erkenntnifs mit Gewifsheit behaupten kann, noch auch, wenn es wirklich dergleichen giebt, annehmen dafs dieses die Besonnenheit ist, bis ich untersucht habe, ob sie uns auch, wenn sie dieses wäre, etwas nüzlich sein würde oder nicht. Denn dafs die Besonnenheit etwas Gutes und Nüzliches sein müsse, das ahndet mir wohl. Du also, Sohn des Kallaeschros, denn du sagest ja, die Besonnenheit sei dieses, Erkenntnifs der Erkenntnifs und so auch der Unkenntnifs, zeige mir zuerst, dafs dieses möglich ist was ich izt eben nannte, und dann nächst dem möglichen auch dafs es nüzlich ist, und so möchtest du mir vielleicht genügen, dafs du dich richtig erklärst über die Besonnenheit, was sie ist. Als nun Kritias dies hörte und mich in Verlegenheit sah, dünkte es mich, gerade wie denen, welche einen Andern gegenüber gähnen sehen, dasselbige zu begegnen pflegt, dafs auch er von meiner Verlegenheit angestekt selbst in Verlegenheit gerathen war. Da er nun jedesmal Lob einzuärndten pflegt, schämte er sich vor den Anwe-

senden, und wollte mir weder zugeben, daſs er unfähig wäre das auszuführen, wozu ich ihn aufforderte, noch sagte er irgend etwas bestimmtes, sondern suchte nur seine Verlegenheit zu verbergen. Damit wir also doch weiter kämen in der Sache, so sprach ich: Gut, Kritias, wenn dir das recht ist, so wollen wir für jezt dieses einräumen, es könne wirklich eine Erkenntniſs der Erkenntniſs geben; und auf ein anderes Mal untersuchen, ob es sich wirklich so verhält oder nicht. Komm aber und sage mir, wenn dies auch ja möglich ist, was ist es deshalb leichter zu wissen was einer weiſs und was nicht? Denn dies behaupteten wir ja eigentlich wäre das Sich selbst kennen und das Besonnensein? Nicht wahr? — Allerdings, sagte er, und das folgt ja auch, Sokrates. Denn wenn Einer die Erkenntniſs hat welche sich selbst erkennt, so muſs er ja auch so sein wie das was er hat; so wie einer geschwind ist wenn er Geschwindigkeit hat, und schön wenn Schönheit, und wenn Erkenntniſs erkennend, so auch wenn Jemand die Erkenntniſs ihrer selbst hat, muſs er dann auch sich selbst erkennend sein. — Daran, sprach ich, zweifle ich auch nicht, daſs nicht wer das Selbsterkennende hat auch sich selbst erkennen wird, sondern nur, ob wer dieses hat nothwendig auch wissen müsse was er weiſs und 170 was er nicht weiſs. — Weil das einerlei ist, Sokrates, dieses mit jenem. — Vielleicht, sprach ich. Aber ich bin eben leider wohl immer der Alte. Denn ich verstehe schon wieder nicht wie das einerlei sein kann zu wissen was Einer weiſs oder nicht weiſs und ob er weiſs. — Wie meinst du das, sagte er? — So, sprach ich. Es gebe eine Erkenntniſs der Erkenntniſs, wird die ein

mehreres im Stande sein zu unterscheiden, als daſs von zweien das eine eine Erkenntniſs ist, das andere keine Erkenntniſs? — Nein, sondern gerade soviel. — Ist dies nun einerlei mit der Erkenntniſs oder Unkenntniſs des Gesunden, und mit der Erkenntniſs oder Unkenntniſs des Gerechten? — Keinesweges. — Sondern diese sind, glaube ich, eine die Heilkunde, eine die Staatskunde, jene andere aber ist eben die Erkenntniſs? — Wie anders? — Also wenn Jemand nicht auch noch das Gesunde und das Gerechte dazu kennt, sondern nur die Erkenntniſs kennt, indem er von dieser allein Erkenntniſs hat, so wird er zwar, daſs er etwas weiſs und irgend eine Erkenntniſs hat, wahrscheinlich wissen von sich selbst und von Andern; nicht wahr? — Ja. — Was er aber erkennt, wie soll er das vermittelst dieser Erkenntniſs wissen? Denn das Gesunde erkennt er vermöge der Heilkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das Wohlklingende vermöge der Tonkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das zum Bauen gehörige vermöge der Baukunst, nicht vermöge der Besonnenheit, und so auch alles Uebrige. Oder nicht? — Offenbar. — Vermöge der Besonnenheit aber, wenn sie nur die Erkenntniſs der Erkenntnisse ist, wie soll er wissen, daſs er das Gesunde kennt, oder daſs er das zum Bauwesen gehörige kennt? — Auf keine Art. — Und wer dies nicht weiſs, der wird doch nicht wissen, was er weiſs, sondern nur daſs er weiſs? — So scheint es. — Das wäre also nicht die Besonnenheit und das Besonnensein zu wissen, was man weiſs und was man nicht weiſs, sondern wie es scheint nur, daſs man weiſs und daſs man nicht weiſs. — So sieht es aus. — Noch auch wird

also ein solcher im Stande sein, einen Andern zu prüfen, welcher etwas zu wissen behauptet ob er das wirklich weiſs was er zu wissen vorgiebt, oder ob er es nicht weiſs, sondern nur soviel, wie es scheint, wird er erkennen, daſs jener irgend eine Erkenntniſs hat, wovon aber, das wird ihn die Besonnenheit nicht erkennen machen. — Offenbar nicht. — Also auch den der ein Arzt zu sein vorgiebt, es aber nicht ist, wird er nicht im Stande sein, von dem der es in der That ist zu unterscheiden, noch auch in andern Dingen den Kundigen von dem Unkundigen. Laſs es uns hieran uns anschaulich machen. Wenn der Besonnene, oder wer es sonst sein mag, den wahrhaften Arzt erkennen will, und den der es nicht ist, wird er es nicht so machen? Von der Heilkunde wird er nicht mit ihm reden. Denn der Arzt, wie wir sagten, versteht nichts als was der Gesundheit nüzlich und schädlich ist. Oder sagten wir nicht so? — Ja, so. — Von der Erkenntniſs aber weiſs er nichts, sondern dieses haben wir allein der Besonnenheit zugeschrieben. — Ja. — Also weiſs auch von der Heilkunde der Arzt nichts, da ja die Heilkunde eine Erkenntniſs ist? — Richtig. — Daſs nun 171 der Arzt irgend eine Erkenntniſs hat, wird der Besonnene freilich einsehen; wenn er aber erfahren will was für eine, muſs er dann nicht sehen, wovon sie es ist? Oder ist nicht jede Erkenntniſs eben dadurch bestimmt, nicht nur daſs sie eine Erkenntniſs ist, sondern auch was für eine, dadurch daſs sie es von etwas ist? Dadurch ist also auch die Heilkunde bestimmt als eine verschiedene von andern Erkenntnissen, daſs sie nämlich die Erkenntniſs dessen ist, was sich auf die Gesundheit bezieht. — Ja. — Also

eben hierin muſs, wer Jemandes Heilkunst untersuchen will, sie untersuchen, worin sie besteht. Gewiſs doch nicht in dem auſser ihr, worin sie nicht besteht? — Freilich nicht. — In dem also was sich auf die Gesundheit bezieht, muſs, wer recht prüft, den Arzt prüfen, in wiefern er heilkundig ist. — So zeigt es sich. — Nämlich doch indem er was hierin gesprochen oder gethan wird prüft, ob das Gesprochene wahr gesprochen, und das Gethane richtig gethan ist? — Nothwendig. — Könnte nun wohl Jemand ohne Heilkunde eines von beiden gehörig verfolgen? — Gewiſs nicht. — Also auch wohl kein Anderer auſser der Arzt, auch nicht der Besonnene? Er wäre sonst ein Arzt noch auſser der Besonnenheit. — So ist es. — Auf alle Weise also, wenn die Besonnenheit nur die Erkenntniſs der Erkenntniſs ist und der Unkenntniſs, wird sie auch nicht im Stande sein, weder den Arzt zu unterscheiden der seine Kunst versteht und den der sie nicht versteht, sondern es nur vorgiebt oder sich einbildet, noch auch irgend einen Andern, ob er wirklich das seinige versteht was es auch sei, ausgenommen seinen Kunstverwandten, welches die andern Künstler auch können. — Offenbar, sagte er. — Welchen Nuzen also Kritias, sprach ich, hätten wir wol noch von der so beschaffenen Besonnenheit? Denn wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüſste was er weiſs und was er nicht weiſs, daſs er nämlich jenes weiſs und dieses nicht weiſs, und auch einen Andern wie es eben hierin mit ihm steht zu beurtheilen im Stande wäre: dann wäre es uns, das können wir behaupten, höchst nüzlich besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir

selbst unser Leben durchführen im Besiz der Besonnenheit, und auch alle Uebrigen soviel ihrer von uns regiert würden. Denn weder würden wir selbst etwas zu thun unternehmen was wir nicht verständen, sondern diejenigen ausfindend welche es verstehen würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den übrigen, welche wir regierten, verstatten irgend etwas Anderes zu thun, als das was sie, wenn sie es thun, auch richtig thun werden. Dies wäre aber das, wovon sie die Erkenntnifs haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden, und ein so regierter Staat, und alles Andere

172 worüber Besonnenheit herrschte. Denn wenn das Fehlen beseitiget ist, und das Richtighandeln überall obwaltet: so müssen, die in dieser Verfassung sind, nothwendig ein schönes und gutes Leben führen, die aber wohlleben müssen glükselig sein. Würden wir nicht dieses, sprach ich, von der Besonnenheit sagen, o Kritias, wenn wir beschreiben wollten, welch ein grofses Gut es wäre zu wissen, was einer weifs und nicht weifs? — Allerdings dieses. — Nun aber siehst du doch, sprach ich, dafs sich uns nirgends eine solche Erkenntnifs gezeigt hat? — Ich sehe es, sagte er. — Hat etwa, sprach ich, die Besonnenheit wie wir sie jezt gefunden haben, dafs man nämlich durch sie die Erkenntnifs erkennt und die Unkenntnifs, das Gute, dafs wer sie besizt alles was er sonst lernen will leichter lernen, und dafs ihm Alles klarer erscheinen wird, weil er neben jedem was er lernt auch noch die Erkenntnifs dazu sieht? und dafs er auch Andere besser beurtheilen wird in dem nämlich was er selbst gelernt hat, die aber ohne

dieses Andere beurtheilen wollen, werden es schlechter und ungründlicher thun? Ist es etwa dergleichen etwas, Freund, was wir noch von der Besonnenheit vortheilen werden? und wir haben nur etwas gröſseres im Sinn und suchen etwas gröſseres in ihr als sie ist? — Vielleicht, sagte er, verhält es sich so. — Vielleicht, sprach ich; vielleicht aber auch haben wir etwas zu gar nichts Nuzes gesucht. Ich denke nur so, weil mir allerlei wunderliche Dinge einfallen von der Besonnenheit, wenn sie so etwas ist.

Laſs uns doch sehen wenn du willst. Eingestanden es sei möglich die Erkenntniſs zu erkennen, laſs uns auch jenes, was wir anfänglich als die Besonnenheit sezten, das Wissen was einer weiſs und was er nicht weiſs, auch das laſs uns nicht abstreiten sondern zugeben, und dies Alles zugegeben laſs uns noch besser überlegen, ob sie uns etwas helfen wird, wenn sie nun diesen ganzen Umfang hat. Denn was wir nur eben sagten, daſs die Besonnenheit ein groſses Gut sein würde, wenn sie dieses wäre und so der Verwaltung der Hauswesen und Staaten vorstände; das dünkt mich, Kritias, haben wir eben nicht gar löblich ausgesagt. — Wie doch? sprach er. — Weil wir, sagte ich, sehr obenhin behauptet haben, es wäre ein groſses Gut für die Menschen, wenn Jeder das thäte was er weiſs, was er aber nicht weiſs Andern überlieſse die es wissen. — Und dieses, fragte er, hätten wir nicht löblich ausgesagt? — Nein wie mich dünkt. — Wunderliche Dinge in der That, sagte er, sprichst du Sokrates. — Beim Hunde, sprach ich, auch mich dünkt es eben so. Das hatte ich auch eben im Sinne, als ich sagte, es fielen mir wunderliche Dinge ein, und wie ich

fürchtete, daſs wir gar nicht richtig untersuchten. Denn in der That, wenn auch die Besonnenheit alles dieses wirklich ist, so dünkt mich gar nicht klar zu sein daſs sie uns irgend ein Gut
173 bewirkt. — Wie denn? sprach er; sage doch, damit auch wir sehen was du meinst. — Ich glaube wohl, sagte ich, daſs ich fasele; aber doch muſs man was einem vorschwebt in Betrachtung ziehen und nicht leichtsinnig vorübergehn, wenn es einem auch nur im mindesten wichtig ist. — Wohl gesprochen, sagte er. — So höre denn, sprach ich, meinen Traum, ob er aus der Pforte von Horn kommt, oder aus der von Elfenbein. Wenn nämlich die Besonnenheit, sofern sie dasjenige ist, was wir jezt festgestellt haben, auch noch so sehr über uns herrscht, würde nicht dann überall das Handeln nach der Erkenntniſs ausgetheilt sein, so daſs Keiner der ein Steuermann zu sein behauptete, es aber nicht wäre, uns hintergehen könnte, noch auch ein Arzt oder Heerführer oder was einer sonst vorgäbe zu wissen würde unentdekt bleiben, daſs er es nicht wüſste? Würde uns aber hieraus, wenn es sich so verhielte, wohl etwas anderes entstehn, als daſs wir eben gesunder sein werden am Leibe als izt, und besser aus Gefahren zur See und im Kriege errettet werden, und daſs unser Hausgeräth, Kleidung, Beschuhung und was sonst hieher gehört, kunstreich wird gearbeitet sein, weil wir uns überall wahrer Künstler bedienten? Ja wenn du willst wollen wir auch noch die Wahrsagerkunst zugeben als Erkenntniſs des Zukünftigen, und die Besonnenheit soll auch dieser vorstehen, um die Groſssprecher abzuwehren, und uns die wahrhaften Wahrsager als Ausleger des Zukünftigen aufzustellen. Daſs

nun das menschliche Geschlecht also versorgt erkenntnifsmäfsig handeln und leben würde, das begreife ich. Denn die achthabende Besonnenheit würde nicht zulassen, dafs sich uns die Unkenntnifs als Mitarbeiterin neben einschleichen könnte. Dafs wir aber erkenntnifsmäfsig lebend auch gut leben und glüklich sein würden, das können wir doch noch nicht einsehn, lieber Kritias. — Aber, sagte er, du wirst doch nicht leicht einen andern Inhalt des Gutlebens finden, wenn das erkenntnifsmäfsig dir zu schlecht ist. — Lehre mich nur noch das Wenige, sprach ich, welcher Erkenntnifs gemäfs du denn meinst? Etwa der von Schneidung der Schuhe? — Beim Zeus, sagte er, die meine ich nicht. — Oder von Verarbeitung des Metalls? — Keinesweges. — Oder der Wolle, des Holzes und irgend sonst etwas dergleichen? — Auch nicht. — Also, sprach ich, bleiben wir nicht mehr bei der Erklärung, der lebe glükselig, der erkenntnifsmäfsig lebe; denn diesen, obgleich sie erkenntnifsmäfsig leben, willst du doch nicht zugestehen, dafs sie glükselig sind; sondern du scheinst mir nun wieder nur als einen in gewisser Hinsicht erkenntnifsmäfsig lebenden den Glükseligen zu beschreiben; und vielleicht meinst du den, dessen ich nur eben erwähnte, der das Zukünftige Alles wissen soll, den Wahrsager. Meinst du den oder einen andern? — Auch den, 174 sagte er, meine ich, auch Andere. — Welche doch, fragte ich. Nicht etwa den, der aufser dem Zukünftigen auch das Vergangene Alles wüfste und das Gegenwärtige, und dem gar nichts unbekannt wäre? Denn lafs uns annehmen, es gäbe einen solchen. Und ich denke doch, du wirst nicht behaupten, dafs irgend

einer erkenntnifsmäfsiger lebt als dieser. — Freilich nicht. — Das aber vermissé ich nun noch, welche von seinen Erkenntnissen ihn glükselig macht: oder alle auf gleiche Weise? — Mit nichten auf gleiche Weise. — Aber welche denn vornämlich? Was doch aus allem Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen weifs er durch diese? Etwa was zum Bretspiel gehört? — Ei was Bretspiel! sagte er. — Oder zum Rechnen? — Keinesweges. — Oder zur Gesundheit? — Schon eher. — Aber jene eigentliche, sprach ich, die ich meine, was erkennt er durch die? — Das Gute, sagte er, und das Böse. — O du böser Mensch! sprach ich, so lange ziehst du mich rund herum, und verbirgst mir, dafs nicht das erkenntnifsmäfsig leben überhaupt wohllebend und glükselig macht, auch nicht das nach allen andern Erkenntnissen zusammengenommen, sondern nun das nach dieser einen, welche sich auf das Gute und Böse bezieht! Aber sage mir Kritias, wenn du nun diese Erkenntnifs von den übrigen Erkenntnissen trennst, wird dann die Heilkunst uns weniger heilen, die Kunst des Schuhmachers uns weniger beschuhen, die des Webers uns weniger bekleiden, und die des Steuermanns uns weniger bewahren, dafs wir nicht zur See, so wie die des Heerführers, dafs wir nicht im Kriege umkommen? — Um nichts weniger, sagte er. — Aber, lieber Kritias, dafs alles dieses gut geschehe und zu unserm Nuzen, das werden wir eingebüfst haben, wenn jene Erkenntnifs weggenommen ist. — Richtig. — Und diese, wie es scheint, ist nicht die Besonnenheit, sondern die deren Geschäft ist uns zu nuzen. Denn sie ist nicht die Erkenntnifs der Erkenntnifs und

Unkenntnifs, sondern die Erkenntnifs des Guten und Bösen, so dafs wenn diese die nuzende ist, die Besonnenheit etwas anderes sein mufs als nuzend. — Wie? sagte er; die sollte nicht nuzen? Denn wenn doch einmal die Besonnenheit die Erkenntnifs der Erkenntnisse ist und den andern Erkenntnissen vorsteht: so mufs sie ja auch dieser sich auf das Gute beziehenden Erkenntnifs vorstehen, und uns so doch nuzen. — Ist sie es etwa auch, sprach ich, die uns gesund macht, und nicht die Heilkunde? und so auch mit den andern Künsten; verrichtet sie die Geschäfte derselben, und nicht vielmehr jede von ihnen das ihrige? Oder haben wir nicht lange schon eingestanden, dafs sie nur der Erkenntnisse und Unkenntnisse Erkenntnifs wäre, und keiner andern Sache? Nicht so? — Allerdings wol. — Sie also wird uns nicht die Gesundheit bewirken? — Wol nicht. — Weil nämlich die Gesundheit für eine andere Kunst gehört. Oder nicht? — Ja für eine andere. — Also auch nicht den Nuzen, Freund, wird sie uns bewirken. Denn auch dieses Geschäft haben wir izt eben einer andern Kunst beigelegt. Nicht wahr? — Freilich. — Wie kann also die Besonnenheit nüzlich sein, wenn sie uns gar keinen Nuzen irgend bewirkt? — Auf keine Weise, Sokrates, scheint es ja. — Du siehst also, Kritias, wie sehr mit Recht ich schon lange Besorgnifs hegte, und wohl mit Grund mich selbst beschuldigte, dafs ich gar nichts tüchtiges von der Besonnenheit herausbrächte. Denn gewifs würde nicht, was einstimmig für das Vortreflichste von allen gehalten wird, uns als etwas unnüzes erschienen sein, wenn ich etwas nuz wäre um eine Untersuchung

175

gut zu führen. Nun aber werden wir ja überall geschlagen, und können nirgends finden, was doch wohl dasjenige ist, dem der Wortbildner diesen Namen Besonnenheit beigelegt hat, ohnerachtet wir Vieles eingeräumt haben, was gar nicht herauskam in unserer Rede. Denn zuerst haben wir eingeräumt, es gebe eine Erkenntniſs der Erkenntniſs ohnerachtet unsere Rede dies nicht zulieſs noch behauptete, es gebe eine; dann haben wir ferner dieser Erkenntniſs eingeräumt, daſs sie auch die Werke der übrigen Erkenntnisse erkennen sollte, da auch dieses unsere Rede nicht zulieſs, um nur den Besonnenen so weit zu bringen, daſs er erkennte, was er weiſs daſs er es weiſs, und was er nicht weiſs daſs er es nicht weiſs. Und dieses haben wir in der That sehr freigebig eingeräumt, ohne darauf zu sehen wie unmöglich es ist, was einer ganz und gar nicht weiſs, dieses doch gewissermaſsen zu wissen. Denn daſs er es nicht wisse, behauptete doch unser eingestandener Saz daran zu wissen, obgleich wie ich glaube dieses offenbar unvernünftiger ist als irgend sonst etwas. Und dennoch hat die Untersuchung, wie gutmüthig und gar nicht hart wir auch gegen sie gewesen sind, die Wahrheit nicht finden können, sondern ihr dergestalt Hohn gesprochen, daſs sie uns was wir durch ewiges Zugeben und Zudichten als das Wesen der Besonnenheit aufgestellt hatten, uns dieses zulezt höchst übermüthig als etwas ganz unnüzes gezeigt hat. Meinetwegen nun verdrieſst es mich weniger; deinetwegen aber, o Charmides, verdrieſst es mich sehr, daſs du mit einer solchen Gestalt und überdies von Gemüth so besonnen, dennoch von dieser Besonnenheit gar keinen Nuzen haben sollst,

und

und sie dir nichts helfen im Leben. Noch mehr aber verdriefst es mich wegen der Besprechung, die ich von dem Thrakier gelernt habe, dafs ich an etwas so gar nichts werthes so viele Mühe gewendet habe, es zu lernen. Auch glaube ich gar nicht dafs es sich wirklich so verhält; sondern nur dafs ich ein schlechter Forscher bin, die Besonnenheit aber gewifs ein grofses Gut ist, und du, wenn du es besizest, sehr glükselig. Sieh also zu, ob du es etwa besizest und der Be- 176 sprechung gar nicht bedarfst. Denn besizest du es, so wollte ich dir lieber rathen, mich nur für einen Schwäzer zu halten, der unfähig ist, etwas ordentlich zu suchen im Gespräch, dich selbst aber, je besonnener du bist für desto glükseliger.

Darauf sagte Charmides: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weifs ja nicht ob ich sie habe oder ob ich sie nicht habe. Wie sollte ich es auch wol wissen, da ja nicht einmal Ihr im Stande seid herauszufinden, was sie wol ist, wie du sagst. Ich meines Theils glaube dir eben nicht sehr, und meine von mir selbst, Sokrates, dafs ich der Besprechung gar sehr bedarf; auch soll von meiner Seite nichts hindern, dafs ich mich von dir besprechen lasse alle Tage, bis du sagst es sei genug. — Wohl, sagte Kritias, und wenn du dies thust, Charmides, das wird mir ein Beweis sein, dafs du besonnen bist, wenn du dich dem Sokrates hingiebst, um dich von ihm besprechen zu lassen, und nicht von ihm lässest weder viel noch wenig. — Gewifs, sagte er, werde ich ihm folgen und nicht von ihm lassen. Es wäre ja auch arg von mir, wenn ich dir meinem Vormunde nicht gehorchte, und nicht thäte, was du befiehlst. — Und gar sehr, sagte

er, befehle ich es. — So werde ich es denn thun, antwortete Charmides, mit diesem Tage anfangend. — Ihr da, sprach ich, was berathet Ihr Euch zu thun? — Nichts, sagte Charmides, sondern wir haben uns schon berathen. — Gewalt also, sprach ich, willst du brauchen; und mir nicht einmal eine Wahl lassen? — Ja Gewalt, sagte er, will ich brauchen, zumal es ja dieser befiehlt. Hiergegen nun berathe du dich auch, was du zu thun gedenkst. — Da ist ja, sprach ich, weiter kein Rath übrig. Denn dir, wenn du etwas auszuführen unternimmst, und noch gar Gewalt brauchst, wird wol kein Mensch im Stande sein sich zu widersezen. — So widerseze du dich denn auch nicht, sagte er. — Ich werde auch nicht, sprach ich.

EUTHYPHRON.

Einleitung.

Als Erörterung über den Begriff der Frömmigkeit, die im Protagoras ebenfalls unter den Theilen der Tugend aufgeführt wird, schliesst sich auch der Euthyphron an jenes Gespräch. Allein mit dem Laches und Charmides verglichen erscheint er dennoch als eine sehr untergeordnete Arbeit, weil nicht nur seine dürftige Bekleidung gegen den Reichthum und die Pracht in jenen beiden sehr nachtheilig absticht, sondern auch sein innerer Gehalt in einem nicht viel besseren Verhältniſs gegen jene erscheint. Denn man kann im Euthyphron weder eine fortschreitende Berichtigung der allgemeinsten ethischen Ideen nachweisen, noch auch, wenn man bei dem einzelnen Begriff stehen bleiben will, der den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung ausmacht, finden sich hier solche indirekte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers bekannt machen; sondern unläugbar ist hier sowol die Beschränktheit des Zweks als die bloſs skeptische Behandlung des Gegenstandes. Dieser sichtliche Mangel eines wesentlichen Elementes der den Platonischen Gesprächen eigenen Bildung könnte leicht den Verdacht erregen, ob nicht dieses hier unter dieje-

nigen gehöre, die ihm abzusprechen sind; und bestärkt wird dieser Verdacht durch manche Einzelheiten in der Ausführung, welche anstatt des schon bewährten und gebildeten Meisters eher einen nicht ganz unglüklichen, und deshalb selbstgefällig sich brüstenden Nachahmer verrathen, der das mäſsige Erwerbthum einer leichteren Dialektik und einer ziemlich oberflächlichen Ironie gern recht hoch ausbringen möchte. Indeſs scheinen folgende Gründe hinreichend, um diesen Verdacht zu beseitigen. Zuerst ist das dialektische Uebungsstük, welches der Euthyphron enthält, wenn gleich nicht so umfassend als das im Charmides aufgestellte, doch nicht minder sowol ein natürlicher Auswuchs des Protagoras als eine eigne Annäherung und Vorbereitung zum Parmenides. Dies gilt besonders von der Entwikkelung des Unterschiedes zwischen dem, was das Wesen eines Begriffs, und dem, was nur eines seiner Verhältnisse bezeichnet, und von der Ableitung des Sprachgebrauches, den Platon in der Folge zur Bezeichnung dieses Unterschiedes durchgängig beobachtet. Ferner verschwindet in den übrigen Platonischen Werken der Begriff der Frömmigkeit aus der Reihe der Vier Haupttugenden, denen er im Protagoras noch beigesellt ist, auf eine solche Art, daſs ein eigner Wink darüber ganz nothwendig ist, und wenn er sich nicht fände, als verloren gegangen müſste vorausgesezt werden. Zwar enthalten spätere Gespräche einzelne positive Aeuſserungen über das Wesen der Frömmigkeit und ihr Verhältniſs zu jenen Tugenden; aber das verstekte geht ja überall bei unserm Schriftsteller dem offenen und unverholenen voran; und eben jene Aeuſserungen schlieſsen sich unmittelbar an das bloſs verneinende

Resultat des Euthyphron. Endlich muſs man hinzunehmen, daſs dieses Gespräch unstreitig zwischen der Anklage und der Verurtheilung des Sokrates geschrieben ist, und daſs sich unter diesen Umständen fast unvermeidlich für den Platon zu dem Zwek den Begriff der Frömmigkeit dialektisch zu erörtern der andere gesellen muſste, den über eben diesen Gegenstand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu vertheidigen. Ja es konnte je dringender die Umstände waren um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche ethisch dialektische so weit verschlingen, daſs Platon darüber verabsäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen. So erklären sich bei dieser unläugbaren Verflechtung der Absichten aus dem Drang des Bestrebens, soviel nur irgend möglich, die gemeinen Begriffe in ihrer Blöſse darzustellen, und aus der Eilfertigkeit der Abfassung hinreichend, wie es scheint; die gerügten und nicht abzuläugnenden Mängel des kleinen Werkes.

Wenn also auch dieses wegen des Uebergewichts der Nebenabsicht auf der einen Seite sehr viel von dem Charakter einer bloſsen Gelegenheitsschrift an sich hat: so kann es doch auf der andern nicht ohne Unbilligkeit aus dieser Reihe ausgeschlossen werden, in welcher es zwar ohne die Verhältnisse des Sokrates seinen Plaz wahrscheinlich noch würdiger ausgefüllt haben würde, ihn aber doch auch jezt noch mit Ehren behaupten kann.

Den Euthyphron dabei zum Unterredner zu machen ist ganz in der Weise des Laches, wo auch Sokrates mit ausgezeichnet Sachverständigen zu thun hat. Er war nämlich, wie aus seinen eignen Aeuſserungen hervorgeht, eine sehr

bekannte etwas lächerliche Person, ein Wahrsager wie es scheint, und der sich besonders auf das Göttliche zu verstehen vorgab, und die rechtgläubigen aus den alten theologischen Dichtern gezogenen Begriffe tapfer vertheidigte. In gleichem Charakter erscheint auch unstreitig derselbe Euthyphron im Kratylos des Platon. Diesen nun gerade bei der Anklage des Sokrates mit ihm in Berührung, und durch den unsittlichen Streich, den sein Eifer für die Frömmigkeit veranlaſste, in Gegensaz zu bringen, war ein des Platon gar nicht unwürdiger Gedanke. Ziemlich deutlich trägt der Rechtsstreit des Euthyphron gegen seinen Vater das Gepräge einer wahren Begebenheit, wäre sie auch von andern Zeiten oder Personen übertragen. Auch ist die Art, wie er behandelt wird, fast zu vergleichen mit der Geschichte vom Sichelspeer im Laches; nur daſs die Klage des Euthyphron weit genauer zur Sache gehört, und daſs weder die gröſsere Ausführlichkeit noch das öftere Zurükkommen darauf der apologetischen Abricht zu Liebe als etwas Fehlerhaftes erscheint.

EUTHYPHRON.

EUTHYPHRON. SOKRATES.

EUTH. Was hat sich doch Neues ereignet, o Sokrates, daſs du dem Aufenthalt im Lykeion entsagend dich izt hier aufhältst bei der Halle des Basileus? Denn du hast doch wohl nicht auch einen Rechtsstreit bei dem Basileus, wie ich? 2

SOK. Wenigstens, o Euthyphron, nennen dies die Athener nicht einen Rechtsstreit, sondern eine Staatsklage.

EUTH. Was sagst du? eine solche hat Jemand gegen dich eingeleitet? Denn du gegen einen Andern, das kann ich von dir nicht denken.

SOK. So ist es auch nicht.

EUTH. Sondern ein Anderer gegen dich.

SOK. Freilich.

EUTH. Wer doch?

SOK. Ich kenne den Mann selbst nicht recht, Euthyphron; jung scheint er mir wol noch zu sein, und ziemlich unbekannt. Genannt wird er, glaube ich, Melitos, und von Zunft ist er ein Pitthier, wenn du dich etwa auf einen Pitthier Melitos besinnst mit glattem Haar, noch schwachem Bart und Habichtsnase.

Euth. Ich besinne mich nicht; aber was für eine Klage hat er denn gegen dich eingegeben?

Sok. Was für eine? die ihm nicht wenig Ehre bringt, dünkt mich. Denn so jung noch zu sein und schon eine so wichtige Sache zu verstehn, ist nichts geringes. Nämlich er weiſs, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird, und wer sie verderbt. Er mag also wohl ein Weiser sein, und weil er meine Unweisheit inne geworden, als durch welche ich seine Altersgenossen verderbe: so geht er, wie zur Mutter, zum Staat, um mich zu verklagen. Und er allein unter allen öffentlichen Männern scheint mir die Sache recht anzufangen: Denn ganz recht ist es, zuerst für die Jugend zu sorgen, daſs sie aufs beste gedeihe; wie auch ein guter Landmann immer zuerst für die jungen Pflanzen sorgt, und hernach für die übrigen. So wahrscheinlich will auch Melitos zuerst uns vertilgen, die wir den frischen Trieb der
3 Jugend verderben, wie er sagt; hernach aber wird er natürlich auch für die Aelteren sorgend dem Staat ein Urheber sehr vieler und groſser Vortheile werden, wie man ja erwarten muſs von dem, der mit einem solchen Anfang anfängt.

Euth. Das wünschte ich wol, o Sokrates! Allein es graut mir, daſs nur nicht das Gegentheil erfolge. Denn mich dünkt er recht vom heiligsten Grund aus den Staat miſshandeln zu wollen, da er sich bemüht, dich zu verletzen. Aber sage mir doch, wodurch behauptet er denn, daſs du die Jugend verdirbst?

Sok. Durch schrekliche Dinge, mein Guter, wenn man es so hört. Er sagt nämlich, ich erdichtete Götter, und als einen Erdichter neuer

Götter, der an die alten nicht glaubt, verklagt er mich eben deshalb wie er sagt.

Euth. Ich verstehe, Sokrates. Weil du immer sagst, das Dämonische sei dir wiederfahren; so stellt er diese Klage gegen dich an, als gegen einen Neuerer in göttlichen Dingen, und kommt um dich zu verläumden vor Gericht, weil er weiſs, daſs dergleichen Verläumdungen sehr leicht Eingang finden bei den Meisten. Denn auch mit mir, wenn ich in der Gemeinde etwas rede von göttlichen Dingen, und ihnen vorhersage was geschehen wird, treiben sie Spott wie mit einem Wahnsinnigen, und doch ist nichts was nicht eingetroffen wäre von Allem was ich vorhersagte. Aber doch sind wir Alle ihnen verhaſst. Aber man muſs sich nur nichts um sie kümmern, sondern gerade zu gehn.

Sok. Lieber Euthyphron, bespöttelt zu werden, das ist nun eben keine groſse Sache. Und weiter, wie mich dünkt, kümmern sich die Athener nicht sonderlich um einen, wenn sie ihn auch für noch so stark halten, der nur nicht lehrlustig ist mit seiner Weisheit. Von wem sie aber glauben, er wolle auch Andere zu solchen machen, dem zürnen sie, sei es nun aus Haſs, wie du meinst, oder aus was sonst.

Euth. Was dies betrifft, begehre ich gar nicht zu versuchen, wie sie über mich denken.

Sok. Weil du eben das Ansehn hast, dich selten zu machen, und Niemanden deine Weisheit lehren zu wollen; ich aber befürchte, daſs ich bei ihnen in dem Ruf stehe meiner Menschenliebe wegen, was ich nur weiſs verschwenderisch Jedermann zu sagen nicht nur unentgeltlich, sondern auch noch gern etwas dazugebend wenn mich nur Jemand hören will. Wie ich also eben sagte, wenn sie mit mir nur Scherz treiben

wollten, wie du behauptest, dafs sie es dir machen: so wäre das gar nicht übel, scherzend und lachend vor Gericht zu stehen. Wenn sie aber Ernst machen wollen, so kann wol Niemand leicht wissen, wie die Sache ablaufen wird, aufser Ihr, Wahrsager.

Euth. Wahrscheinlich wird es wol nichts sein, Sokrates; sondern du wirst deine Sache nach Wunsch ausfechten, wie auch ich die meinige.

Sok. Und was für eine Sache hast denn du, Euthyphron? verfolgst du oder wirst du verfolgt?

Euth. Ich verfolge.

Sok. Und wen?

Euth. Einen solchen, dafs man mich für rasend halten wird ihn zu verfolgen.

Sok. Wie so? kann er etwa fliegen?

4 Euth. Am Fliegen fehlt ihm wol viel, da er schon ganz wohlbetagt ist.

Sok. Und wer ist es denn?

Euth. Mein Vater.

Sok. Dein eigner Vater, o Bester?

Euth. Ganz sicher.

Sok. Und welches ist denn die Beschuldigung? worauf geht die Klage?

Euth. Auf Todtschlag, Sokrates.

Sok. Herakles! Aber die meisten Menschen, Euthyphron, wissen wol gar nicht, was hierin recht ist? Denn keinesweges, meine ich, ist der erste den man antrifft im Stande dies richtig zu behandeln; sondern nur wer schon weit in der Weisheit vorgeschritten ist.

Euth. Weit genug, allerdings beim Zeus, Sokrates.

Sok. Und es ist wol deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums

Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst: denn eines Fremden wegen würdest du wahrlich nicht den Vater selbst als Todtschläger verklagen!

Euth. Lächerlich ist es, o Sokrates, daſs du meinst, dies mache einen Unterschied, ob der Getödtete ein Fremder ist oder ein Angehöriger, und man müsse nicht das allein beachten, ob der Tödtende ihn mit Recht getödtet hat oder nicht, und wenn mit Recht, ihn gehen lassen, wenn aber nicht, ihn verfolgen, wenn er ein Heerd- und Tischgenosse ist. Denn gleich groſs ist ja die Beflekkung, wissentlich mit einem solchen zu leben, ohne daſs man sich und ihn durch die Angabe vor Gerichte reiniget. Uebrigens war der Todte ein Dienstmann von mir, und als wir des Landbaues wegen auf Naxos waren, tagelöhnerte er dort bei uns. In der Trunkenheit nun erzürnt er sich mit einem unserer Knechte und schlägt ihn todt. Der Vater also läſst ihn an Händen und Füſsen gebunden in eine Grube werfen, und schikt einen hieher zum Priester sich Raths erholen was zu thun wäre. Binnen dieser Zeit aber vernachläſsigt er den Gebundenen als einen Todtschläger, und als ob es nichts wäre wenn er auch stürbe. Welches ihm dann auch begegnete: denn Frost, Hunger und Fesseln tödteten ihn ehe noch der Bote von dem Priester zurükkehrte. Dieses nun verdrieſst eben den Vater und die übrigen Verwandten, daſs ich eines Mörders wegen den Vater des Todtschlages anklage, da er ihn doch, wie sie sagen, nicht einmal umgebracht hat, und selbst wenn er ihn umgebracht hätte, man doch um des Todten willen sich nicht kümmern dürfe, der ja selbst ein Todtschläger war. Denn es sei doch ruchlos, daſs der Sohn den Vater des

Todtschlages anklage. Aber schlecht, o Sokrates, verstehen sie sich auf das göttliche, und wie es mit dem frommen und ruchlosen beschaffen ist.

Sok. Du aber, um des Zeus willen, o Euthyphron, glaubst so genau dich auf die göttlichen Dinge zu verstehen, wie es sich damit verhält, und auf das fromme und ruchlose, daſs du bei diesem Hergang der Sache, wie du ihn berichtet hast, gar nicht besorgst, ob du nicht etwa selbst wiederum, indem du den Vater zu Recht belangst, etwas ruchloses begehest?

Euth. Gar nichts wäre ich ja nuz, o Sokrates, und um nichts wäre Euthyphron besser als die Andern, wenn ich dergleichen nicht al-
5 les genau verstände.

Sok. So wird es demnach für mich, du bewunderungswürdiger Euthyphron, wol das Beste sein, daſs ich dein Schüler werde, und dem Melitos, noch ehe ich mich auf seine Klage einlasse, eben hierauf Vergleich anbiete, und ihm sage: Auch vorher schon hätte ich es mir sehr angelegen sein lassen das göttliche zu verstehen, nun aber er behauptete, daſs ich auf Gerathewohl grüble, und Neuerungen in göttlichen Dingen aufbringend mich schwer versündigte, wäre ich eben dein Schüler geworden. Und wenn du nun, o Melitos, würde ich sagen, zugiebst, daſs Euthyphron weise ist in diesen Dingen und richtig darüber denkt: so glaube es von mir auch, und verklage mich nicht. Wo aber nicht so melde ihm, meinem Lehrer, die Klage eher an als mir, weil er die alten Leute verderbt, mich und seinen Vater, mich durch Lehre, jenen aber durch Verweis und Strafe. Wenn er mir nun nicht glaubt, noch auch mich von der Klage losläſst, und statt meiner dich

angiebt: so werde ich vor Gericht eben das sagen, was ich ihm vorher beim Versuch des Vergleiches allein gesagt.

Euth. Ja beim Zeus, Sokrates, wenn er es doch wagen wollte mich anzugeben! ich würde wol finden, glaube ich, wo er anbrüchig ist, und es sollte weit eher noch vor Gericht von ihm die Rede sein als von mir.

Sok. Eben weil ich dies auch weiſs, lieber Freund, wünsche ich dein Schüler zu werden. Denn ich weiſs ja, wie auch sonst Mancher und so auch dieser Melitos sich anstellt als ob er dich gar nicht sähe, mich aber hat er so scharf und so leicht ins Auge gefaſst, daſs er mich schon der Gottlosigkeit anklagt. So sage mir nun um Zeus willen, was du izt eben so genau zu wissen behauptetest, worin doch deiner Einsicht nach das Gottesfürchtige und das Gottlose besteht, sowol in Beziehung auf Todtschlag als auf alles übrige. Oder ist nicht das fromme sich selbst gleich in jeder Handlung, und das ruchlose wiederum allem frommen entgegengesezt und sich selbst ähnlich, so daſs alles was ruchlos sein soll, soviel nämlich seine Ruchlosigkeit betrifft, Eine gewisse Gestalt hat?

Euth. Auf alle Weise freilich, Sokrates.

Sok. So sage also, was du behauptest daſs das fromme sei, und was das Ruchlose.

Euth. Ich sage eben, daſs das fromm ist, was ich izt thue, den Uebelthäter nämlich, er habe nun durch Todtschlag, oder durch der Heiligthümer Beraubung, oder durch irgend etwas dergleichen gesündiget, zu verfolgen, sei er auch Vater oder Mutter, oder wer sonst immer; ihn nicht zu verfolgen aber ist ruchlos. Denn, o Sokrates, betrachte nur welchen starken Beweis ich dir anführen werde für diese Vorschrift,

daſs sie richtig ist; wie ich auch Andern schon gesagt, daſs dies ganz richtig wäre, dem Gottlosen nichts durchgehn zu lassen, und wäre er auch was du nur willst. Nämlich die Menschen halten ja selbst den Zeus für den treflichsten und gerechtesten aller Götter, und von diesem gestehen sie doch, daſs er seinen eignen Vater gefesselt, weil der seine Söhne verschlukt ohne rechtlichen Grund; und dieser wiederum habe 6 seinen Vater verschnitten ähnlicher Dinge wegen. Mir aber wollen sie böse sein, daſs ich meinen Vater, der auch unrecht gethan, vor Gericht belange; und so widersprechen sie sich selbst in dem, was sie sagen von den Göttern und von mir.

Sok. Ist etwa eben dies die Ursache, o Euthyphron, weshalb ich mit der Klage verfolgt werde, daſs ich nämlich, wenn Jemand dergleichen von den Göttern sagt, es übel aufnehme? und meint man, wie es scheint, daſs ich eben hierin fehle? Nun also, wenn auch du dieser Meinung bist, der in solchen Dingen so wol unterrichtete: so müssen wie es scheint auch wir es zugeben. Denn was wollten wir auch sagen, die wir selbst eingestehen nichts von der Sache zu wissen? Aber sage mir beim Gott der Freundschaft, glaubst du wirklich, daſs dieses sich so ereignet hat?

Euth. Und noch wunderbareres als dieses, o Sokrates, wovon nur die Wenigsten etwas wissen.

Sok. Auch Krieg glaubst du also, daſs es bei den Göttern giebt gegen einander, und heftige Feindschaften und Schlachten, und viel dergleichen wie es von den Dichtern erzählt wird, und wie es theils an andern heiligen Orten von guten Malern abgebildet ist, theils auf dem Teppich voll

voll solcher Abbildungen, der an den grofsen Panathenäen in die Akropolis hinaufgetragen wird? Dies alles wollen wir für wahr erklären, Euthyphron?

Euth. Und zwar nicht dieses allein, o Sokrates; sondern wie ich eben sagte auch vieles Andere noch kann ich dir, wenn du willst, von göttlichen Dingen erzählen, welches vernehmend du, wie ich wohl weifs, erstaunen wirst.

Sok. Das soll mich nicht wundern. Allein dies magst du mir ein andermal bei Gelegenheit erzählen. Jezt aber versuche das, wonach ich dich so eben fragte, mir genauer zu erklären. Denn Freund, du hast mich vorher nicht hinlänglich belehrt auf meine Frage, was wohl das fromme wäre; sondern du sagtest mir nur, dieses wäre fromm, was du jezt thust, indem du den Vater des Todtschlages wegen belangst.

Euth. Und daran habe ich wahr gesprochen, o Sokrates.

Sok. Wahrscheinlich. Aber du giebst doch zu, Euthyphron, dafs es noch viel anderes frommes giebt?

Euth. Das giebt es auch.

Sok. Du erinnerst dich doch, dafs ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von den vielen frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt wegen die es habe, sei alles ruchlose ruchlos und das fromme fromm. Oder erinnerst du dich nicht?

Euth. Sehr wohl.

Sok. Diese Gestalt oder Idee selbst also lehre mich, welches sie ist, damit ich auf sie sehend, und mich ihrer als Urbildes bedienend, was nun ein solches ist in deinen oder sonst Je-

mandes Handlungen für fromm erkläre, was aber nicht ein solches, davon ausschliefse.

Euth. Wenn du es so willst, Sokrates, kann ich es dir auch so erklären.

Sok. Gar sehr will ich das.

Euth. Was also den Göttern lieb ist, ist fromm; was nicht lieb, ruchlos.

7 Sok. Sehr schön, o Euthyphron, und so wie ich wünschte, dafs du antworten möchtest, hast du izt geantwortet. Ob indefs auch richtig, das weifs ich noch nicht. Allein du wirst mir gewifs auch noch zeigen, dafs das richtig ist, was du sagst.

Euth. Ganz gewifs.

Sok. So komm denn, lafs uns betrachten, was wir sagen. Was den Göttern lieb ist, und der den Göttern liebe Mensch ist fromm, und das den Göttern verhafste und der ihnen verhafste ist ruchlos. Und nicht etwa einerlei, sondern ganz entgegengesezt ist das fromme dem ruchlosen. Nicht so?

Euth. Allerdings so.

Sok. Und gut scheint das wol gesagt.

Euth. Mich dünkt, gesagt bleibt es wenigstens.

Sok. Nicht auch, dafs die Götter entzweit sind und uneins unter einander, o Euthyphron, und dafs es Feindschaft unter ihnen giebt gegen einander, wurde nicht auch das gesagt.

Euth. Das wurde freilich gesagt.

Sok. Aus der Uneinigkeit über welche Dinge aber wol Feindschaft und Erzürnung entstehe, o Bester, das lafs uns so überlegen. Wenn wir uneinig wären, ich und du über Zahlen, welche von beiden mehr betrüge: würde die Uneinigkeit hierüber uns wol zu Feinden machen, und erzürnt gegen einander? oder

würden wir zur Rechnung schreitend sehr bald über dergleichen Dinge uns einigen?

Euth. Ganz gewiſs.

Sok. Nicht auch wenn wir über Gröſseres und Kleineres uneinig wären, würden wir zur Messung schreitend sehr bald dem Streit ein Ende machen?

Euth. Das ist richtig.

Sok. Und zur Abwägung schreitend würden wir, glaube ich, über das leichtere und schwerere entscheiden?

Euth. Wie sollten wir nicht?

Sok. Worüber also müſsten wir uns wol streiten, und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Vielleicht fällt es dir eben nicht bei: allein laſs mich es aussprechen, und überlege, ob es nicht das Gerechte und Ungerechte ist, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, so oft wir es werden, du und ich sowol als auch alle übrigen Menschen?

Euth. Freilich ist es gerade dieser Streit, Sokrates, und über diese Dinge.

Sok. Und wie die Götter, o Euthyphron? Werden sie nicht, wenn sie sich je streiten, sich über eben diese Dinge streiten?

Euth. Ganz nothwendig.

Sok. Also auch von den Göttern, du theurer Euthyphron, halten Andere Anderes für gerecht nach deiner Rede, und für edel und schlecht, und für gut und böse? Denn sie würden ja nicht in Zwietracht mit einander

sein, wenn sie nicht im Streit wären über diese Gegenstände. Nicht wahr?

EUTH. Ganz richtig.

SOK. Und nicht wahr, was Jeder von ihnen für edel hält und für gut und gerecht, das liebt er auch? und das Gegentheil davon hafst er?

EUTH. Allerdings.

SOK. Wie du aber sagst, halten dasselbige Einige für gerecht, Andere für ungerecht, welcher Abweichung halber sie sich eben in Zwietracht und Krieg unter einander befinden. Ist es nicht so?

EUTH. Gerade so.

8 SOK. Dasselbige also, wie es scheint, wird von Göttern gehafst und auch geliebt, und dasselbige also wäre gottgehässig und gottgefällig?

EUTH. Das scheint so.

SOK. Also wäre ein und dasselbe auch fromm und ruchlos nach dieser Rede?

EUTH. So ist es beinahe.

SOK. Also hast du doch nicht was ich fragte beantwortet, du Wunderlicher. Denn ich fragte nicht nach dem, was dasselbe bleibend fromm und auch ruchlos sein kann; was aber gottgefällig ist, das ist auch gottverhafst, wie es scheint. So dafs nicht zu verwundern ist, o Euthyphron, wenn das was du jezt thust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, dem Kronos aber und dem Uranos verhafst, oder dem Hephästos zwar lieb, der Here aber verhafst, und eben so auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.

EUTH. Allein ich glaube, o Sokrates, dafs hierüber kein Gott mit dem andern uneins ist,

dafs nämlich der nicht Strafe leiden müsse, der einen Andern ungerechter Weise getödtet hat.

Sok. Wie doch, Euthyphron? Hast du etwa von Menschen jemals einen gehört, welcher das bezweifelt hätte, ob wer ungerechter Weise einen Andern getödtet, oder irgend sonst etwas ungerechter Weise gethan, auch wol Strafe leiden müsse?

Euth. Sie hören ja gar nicht auf über dergleichen zu streiten, sowol sonst, als auch besonders vor Gericht. Denn nachdem sie noch so viel Unrecht gethan, thun und reden sie alles ersinnliche, um nur loszukommen vor Gericht.

Sok. Gestehen sie etwa auch ein, dafs sie Unrecht gethan, und behaupten, nachdem sie dies eingestanden noch, dafs sie doch keine Strafe erleiden dürften?

Euth. Das nun keineswegs.

Sok. Also doch nicht Alles thun und sagen sie. Denn dies, denke ich, unterstehen sie sich nicht zu sagen oder zu bestreiten, dafs wenn sie Unrecht thun, sie nicht müfsten Strafe leiden; sondern sie behaupten nur, glaube ich, sie hätten nicht Unrecht gethan. Nicht wahr?

Euth. Darin hast du Recht.

Sok. Nicht also jenes bestreiten sie, dafs der Unrechthandelnde nicht müsse bestraft werden: sondern nur darüber streiten sie mit einander, wer denn Unrecht thut, und wodurch, und wann?

Euth. Das ist richtig.

Sok. Und mufs nicht dasselbe auch den Göttern begegnen, wenn sie doch in Zwietracht unter einander sind wegen des Gerechten und Ungerechten, wie ja deine Rede besagt? und einige behaupten, sie hätten einander Unrecht

gethan, andere es läugnen? Denn dieses, du Wunderbarer, wagt doch wol Niemand, weder Gott noch Mensch zu sagen, daſs auch wer wirklich Unrecht gethan doch nicht Strafe leiden müsse.

Euth. Ja hierin, o Sokrates, redest du wol wahr im Ganzen.

Sok. Sondern nur über das was in einzelnen Fällen gethan worden ist streiten die, welche streiten, Menschen wie Götter, wenn anders Götter mit einander streiten, weil sie über eine Handlung ungleicher Meinung sind, daſs einige sagen, es sei recht gewesen so zu handeln, andere es sei Unrecht gewesen. Ist es etwa nicht so?

Euth. Allerdings.

Sok. So komm denn, lieber Euthyphron, und lehre auch mich, damit ich weiser werde, 9 woran du denn erkennst, daſs alle Götter glauben, der sei ungerechter Weise getödtet, der als Tagelöhner selbst einen todt geschlagen, und dann von dem Herrn des Erschlagenen gebunden, an diesen Banden noch eher gestorben, als der welcher ihn gebunden Erkundigung von dem Priester eingezogen, was seinetwegen zu thun wäre, und es sei ganz recht, wenn eines solchen wegen der Sohn den Vater des Todtschlages beschuldigte und belangte. Komm und versuche mir recht deutlich zu erweisen, daſs ganz gewiſs alle Götter glauben diese Handlung sei recht; und wenn du es mir zur Genüge erweisest, werde ich nie aufhören dich deiner Weisheit wegen zu preisen.

Euth. Das ist nun wol auch keine geringe Sache, o Sokrates; aber gewiſs könnte ich es dir ganz deutlich zeigen.

Sok. Ich verstehe, du hältst mich für ungelehriger als die Richter: denn denen willst du doch gewiſs deutlich machen, daſs das ungerecht ist, und daſs alle Götter es hassen.

Euth. Ganz deutlich, Sokrates, wenn sie nur auf meine Rede hören werden.

Sok. Sie werden schon zuhören, wenn sie nur finden, daſs du gut redest. Aber dies ist mir eingefallen während du sprachst, und ich überlege es bei mir. Wenn mich nun auch Euthyphron noch so gründlich belehrt, daſs sämmtliche Götter einen solchen Tod für ungerecht halten: was weiſs ich nun deshalb mehr davon, was fromm und ruchlos ist? Denn gottgehässig wäre mir wol diese That, wie es scheint. Aber nur eben hatte sich gezeigt, daſs hiedurch das fromme und ruchlose nicht bestimmt ist, weil nämlich von dem Gottgehässigen sich gezeigt hatte, daſs es auch gottgefällig sein kann. So daſs ich dich hievon loslasse, Euthyphron, und wenn du willst sollen alle Götter dies für ungerecht halten, und Alle sollen es hassen. Wollen wir aber nur etwa dieses berichtigen in unserer Erklärung, daſs was alle Götter hassen ruchlos sein soll, und was Alle lieben fromm, was aber Einige lieben und Andere hassen, das soll auch keins von beiden sein oder beides? Willst du, daſs uns nun so die Erklärung gestellt sein soll über das fromme und ruchlose?

Euth. Was hindert uns, Sokrates?

Sok. Mich wol nichts, Euthyphron; aber du überlege dir deinerseits, ob du dies zum Grunde legend mich am leichtesten das lehren kannst, was du versprochen hast.

Euth. Ich möchte allerdings behaupten, das sei das fromme, was alle Götter lieben, und gegentheils was alle Götter hassen sei ruchlos.

Sok. Wollen wir nun nicht wieder dieses in Betrachtung ziehen ob es gut gesagt ist, Euthyphron? oder es lassen, und so leicht mit uns selbst und andern zufrieden sein, dafs wenn nur Jemand behauptet, etwas verhalte sich so, wir es gleich einräumen und annehmen? oder mufs man erst erwägen, was der wol sagt, der etwas sagt?

Euth. Erwägen mufs man es; ich jedoch glaube, dieses ist nun richtig gesagt.

Sok. Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. Bedenke dir nämlich nur dieses, ob wol das fromme weil es fromm ist von den Göttern geliebt wird, oder ob es weil es geliebt wird fromm ist?

10 Euth. Ich verstehe nicht was du meinst, Sokrates.

Sok. So will ich versuchen es dir deutlicher zu erklären. Wir nennen doch etwas bewegt und bewegend, getrieben und treibend, gesehen und sehend, und Alles dergleichen siehst du doch ein, dafs es verschieden ist und auch wie es verschieden ist.

Euth. Dies glaube ich einzusehn.

Sok. Giebt es nicht eben so auch ein Geliebtes, und von diesem verschieden ein Liebendes?

Euth. Wie sollte es nicht?

Sok. So sage mir denn, ob das bewegte deswegen weil es bewegt wird ein Bewegtes ist, oder wegen etwas anderen?

Euth. Nein, sondern deswegen.

Sok. Auch das getriebene also, weil es getrieben wird? und das gesehene, weil es gesehen wird?

Euth. Allerdings.

SOK. Nicht also weil es ein Gesehenes ist, deshalb wird es gesehen; sondern im Gegentheil, weil es gesehen wird, deshalb ist es ein Gesehenes. Und nicht weil etwas ein Getriebenes ist, deshalb wird es getrieben; sondern weil es getrieben wird, deshalb ist es ein Getriebenes. Noch auch weil es ein Bewegtes ist, deshalb wird es bewegt; sondern weil es bewegt wird ist es ein Bewegtes. Ist dir nun etwa deutlich, Euthyphron, was ich sagen will? Ich will nämlich dieses sagen, wenn etwas irgendwie wird, oder irgend etwas leidet: so wird es nicht, weil es ein Werdendes ist, sondern weil es wird ist es ein Werdendes; noch weil es ein Leidendes ist leidet es; sondern weil es leidet, ist es ein Leidendes. Oder giebst du das nicht zu?

EUTH. Ich gewiſs.

SOK. Ist nun nicht auch das geliebte ein etwas Werdendes, oder ein etwas von einem andern Leidendes?

EUTH. Freilich.

SOK. Auch dieses also verhält sich so wie das bisherige; nicht weil es ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen die es lieben, sondern weil es geliebt wird ist es ein Geliebtes.

EUTH. Nothwendig.

SOK. Was sagen wir also von dem frommen, Euthyphron? Nicht daſs es von allen Göttern geliebt wird, wie die Erklärung lautet?

EUTH. Ja.

SOK. Ob wol deshalb, weil es fromm ist, oder anders weshalb?

EUTH. Nein, sondern deshalb.

SOK. Also weil es fromm ist, deshalb wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, deshalb ist es fromm.

EUTH. So scheint es.

SOK. Das Gottgefällige hingegen ist doch deswegen weil es von den Göttern geliebt wird das Geliebte und Gottgefällige.

EUTH. Wie anders?

SOK. Also ist das Gottgefällige nicht das fromme, o Euthyphron, noch auch das fromme das Gottgefällige, wie du sagst, sondern verschieden ist dieses von jenem.

EUTH. Wie doch das, Sokrates?

SOK. Weil wir doch zugeben, das fromme werde deshalb geliebt weil es fromm ist, nicht aber weil es geliebt wird sei es fromm. Nicht wahr?

EUTH. Ja.

SOK. Das Gottgefällige aber sei, weil es von den Göttern geliebt wird, eben dieses Geliebtwerdens wegen gottgefällig, nicht aber weil es gottgefällig ist, werde es geliebt.

EUTH. Das ist richtig.

SOK. Wenn also nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das fromme dasselbe wäre: so müſste ja, wenn das fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden; wenn aber das Gottgefällige wegen des von den
11 Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, alsdann auch das fromme wegen des Geliebtwerdens fromm sein. Nun aber siehst du, daſs sie sich entgegengesezt verhalten, und also auch gänzlich von einander verschieden sein müssen. Denn dem einen kommt, weil es geliebt wird, das Geliebtwerden zu, das andere aber wird geliebt, weil ihm das Geliebtwerden zukommt. Und es scheint beinahe, o Euthyphron, als wolltest du, gefragt was das fromme ist, das Wesen desselben nicht aufzeigen, sondern nur eine

Eigenschaft angeben, die ihm zukommt, daſs nämlich dem frommen das eignet, von allen Göttern geliebt zu werden, als was aber ihm dies eignet, das hast du noch nicht gesagt. Ist es dir also genehm, so verbirg es mir nicht, sondern erkläre noch einmal von vorn, was denn an sich seiend das fromme hernach von allen Göttern geliebt wird, oder was ihm sonst zukommt; denn hierüber wollen wir uns nicht streiten. Aber sage nur offen heraus, was denn das fromme und ruchlose ist.

Euth. Aber ich weiſs nicht wie ich dir sagen soll was ich denke. Denn wovon wir auch ausgehn, das geht uns ja immer herum und will nicht bleiben wohin wir es gestellt haben.

Sok. Das wäre ja meines Ahnherrn des Dädalos Kunst, o Euthyphron, was du da beschreibst. Wenn also ich dies gesagt und gesezt hätte: so würdest du mich wol verspotten, daſs auch mir wegen der Verwandschaft mit ihm meine Wortgebilde davon gingen, und nicht stehen bleiben wollten, wohin sie einer stellt. Nun aber, denn die Grundlagen sind ja dein, brauchen wir einen andern Scherz darüber, daſs sie dir nicht bleiben wollen, wie es dich ja selbst dünkt.

Euth. Mir aber, o Sokrates, scheint das Gesagte gerade dieses Scherzes zu bedürfen. Denn dies Herumgehen und nicht an Ort und Stelle bleiben habe ich ihm nicht eingegeben, sondern du dünkst mich der Dädalos zu sein. Denn meinetwegen wäre dies immer so geblieben.

Sok. So scheine ich ja beinahe jenen Mann um soviel zu übertreffen in der Kunst, als er nur sein eigenes konnte in Bewegung bringen, ich aber auſser dem meinigen, wie es scheint, auch

fremdes. Und das eben ist die Feinheit in meiner Kunst, daſs ich wider Willen so geschikt bin. Denn ich wollte ja weit lieber, daſs die Reden blieben und unbeweglich Stand hielten, als daſs mir zu der Weisheit des Dädalos hernach auch das Schiksal des Tantalos zu Theil würde. Doch dem sei genug.

Weil du mir aber weichlich zu sein scheinst: so will ich dir selbst helfen, damit du mich nur belehrest über das fromme, und mir nicht vorher ermüdest. Sieh also zu, ob du nicht für nothwendig hältst, daſs alles fromme auch gerecht ist?

Euth. Allerdings.

Sok. Etwa auch alles gerechte fromm? oder alles fromme zwar gerecht, das gerechte aber nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch sonst etwas?

12 Euth. Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst.

Sok. Du bist ja doch um nicht viel wenigeres jünger, als du auch weiser bist denn ich. Aber, wie ich sage, du bist weichlich aus Ueberfluſs von Weisheit. Allein, du Glüklicher, nimm dich ein wenig zusammen: denn es ist ja gar nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegentheil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt: Aber den Zeus, ders wirkte, der dies hat alles geordnet weigerst zu nennen du dich, denn wo Furcht, da immer ist Schaam auch. Ich nun weiche ab von diesem Dichter; soll ich dir sagen wie?

Euth. Sage es freilich.

Sok. Mich dünkt nicht, wo Furcht ist immer die Schaam auch. Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armuth und dergleichen vie-

lerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keinesweges dessen, was sie fürchten. Denkst du nicht auch?

EUTH. Allerdings.

SOK. Wol aber dünkt mich wo Schaam da immer auch Furcht zu sein. Oder giebt es wol jemand, der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Ruf der Schlechtigkeit?

EUTH. Gewiſs fürchtet er ihn.

SOK. Also ist es nicht richtig zu sagen: Wo nur Furcht ist immer die Schaam auch; wohl aber, wo Schaam ist immer die Furcht auch. Nämlich gröſser ist, glaube ich, die Furcht als die Schaam: denn die Schaam ist ein Theil der Furcht, so wie das ungerade ein Theil der Zahl ist. Wie denn auch nicht überall, wo nur Zahl immer auch ungerades ist, wo aber ungerades ist, da ist immer auch Zahl. Nun folgst du mir doch wol?

EUTH. Vollkommen.

SOK. In demselben Sinne nun fragte ich auch dort, ob wo gerechtes immer auch frommes ist, oder zwar wo frommes immer auch gerechtes, wo aber gerechtes nicht überall frommes, weil nämlich das fromme ein Theil des gerechten ist. Wollen wir dies behaupten oder willst du anders?

EUTH. Nein, sondern so, denn es leuchtet mir ein, daſs dies richtig ist.

SOK. Sieh also auch das folgende. Denn wenn das fromme ein Theil des gerechten ist, so liegt uns ob, wie es scheint, auszufinden, welcher Theil des gerechten das fromme denn ist. Wenn du mich nun über etwas von dem vorigen fragtest, wie was für ein Theil der Zahl wol das gerade wäre, und welche Zahl dies

eigentlich ist, so würde ich sagen es ist die, welche nicht schief ist, sondern gleichschenkelig. Oder meinst du nicht?

EUTH. Ich gewiſs.

SOK. Versuche also auch du eben so mir zu zeigen, was für ein Theil des gerechten das fromme ist, damit ich doch dem Melitos sagen kann, er solle mir nicht länger Unrecht thun und mich der Gottlosigkeit verklagen, indem ich von dir schon vollkommen gelernt hätte, was gottesfürchtig und fromm ist, und was nicht.

EUTH. Mich dünkt also, o Sokrates, derjenige Theil des gerechten das Gottesfürchtige und fromme zu sein, der sich auf die Behandlung der Götter bezieht; der aber auf die der Menschen ist der übrige Theil des gerechten.

SOK. Und sehr schön, o Euthyphron, scheinst du mir dies erklärt zu haben. Nur noch ein Weniges fehlt mir, die Behandlung
13 nämlich verstehe ich noch nicht recht, was für eine du meinst: denn gewiſs meinst du nicht, wie man von einer Behandlung anderer Dinge redet, eine solche auch der Götter. Denn wir reden so auch sonst. So zum Beispiel sagen wir, nicht Jedermann wisse Pferde zu behandeln, sondern nur der Reuter. Nicht wahr?

EUTH. Allerdings.

SOK. Nämlich die Reitkunst ist die Behandlung der Pferde.

EUTH. Ja.

SOK. Auch Hunde weiſs nicht jeder zu behandeln, sondern der Jäger.

EUTH. So ist es.

SOK. Zur Jägerei nämlich gehört auch die Behandlung der Hunde.

EUTH. Ja.

Sok. Und die Viehzucht ist die der Ochsen.

Euth. Allerdings.

Sok. Und die Frömmigkeit und Gottesfurcht, o Euthyphron, die der Götter. Meinst du so?

Euth. So meine ich es.

Sok. Bezwekt aber nicht alle Behandlung ein und dasselbige, sie gereicht nämlich zum Besten und zum Vortheil dessen, was man behandelt. Wie du wohl siehst, daſs die Pferde, nach der Reitkunst behandelt und bedient, vortheilen und besser werden. Oder denkst du nicht?

Euth. Ich wol.

Sok. Eben so die Hunde nach der Jägerei, die Ochsen nach der Rindviehzucht und alles andere gleichermaſsen. Oder meinst du, die Behandlung gereiche zum Schaden des Behandelten?

Euth. Ich nicht, beim Zeus.

Sok. Sondern zum Nuzen?

Euth. Wie anders?

Sok. Ist also auch die Frömmigkeit, da sie die Behandlung der Götter ist, ein Vortheil für die Götter, und macht die Götter besser? Und würdest du das gelten lassen, daſs wenn du etwas frommes verrichtest, du dadurch einen der Götter besser darstellst?

Euth. Beim Zeus, ich nicht!

Sok. Auch ich, o Euthyphron, glaube nicht, daſs du dies meinst; weit gefehlt! Sondern eben deshalb fragte ich vorher, was für eine Behandlung der Götter du wol meintest, weil ich nicht glaubte, daſs du eine solche meintest.

Euth. Und das ganz richtig, o Sokrates, denn ich meine auch nicht eine solche.

Sok. Gut. Aber was doch für eine Behandlung der Götter wäre denn die Frömmigkeit?

Euth. Von der Art, o Sokrates, wie man auch sagen kann, daſs die Knechte ihre Herren behandeln und bedienen.

Sok. Ich verstehe; ein Dienst, wie es scheint, soll sie den Göttern sein?

Euth. Allerdings.

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, die Dienstleistung an Aerzte, zu welches Werkes Darstellung ist sie wol behülflich? Zu der der Gesundheit glaubst du doch?

Euth. Gewiſs.

Sok. Und die Dienstleistung an Schiffbauer, zu welches Werkes Darstellung ist die behülflich?

Euth. Offenbar, o Sokrates, zu der des Schiffes.

Sok. Und die an Baumeister zu der des Hauses?

Euth. Ja.

Sok. So sage denn, o Bester, die Dienstleistung an Götter, zu welches Werkes Darstellung mag die behülflich sein? Denn gewiſs weiſst du es doch, da du behauptest, unter allen Menschen am besten dich auf göttliche Dinge zu verstehen.

Euth. Woran ich auch ganz recht habe, o Sokrates.

Sok. So sage denn beim Zeus, welches ist doch jenes vortrefliche Werk, das die Götter darstellen, und uns dabei als Diener gebrauchen?

Euth. Sehr viele und schöne giebt es dergleichen, o Sokrates.

Sok. Auch so die Heerführer, Freund. Dennoch aber kannst du mir sehr leicht das Wesentliche davon sagen, daſs sie nämlich im Kriege den Sieg darstellen. Oder nicht?

Euth. Allerdings.

Sok. Eben so auch Vieles und Schönes die Landbauer. Dennoch aber ist das Wesentliche davon die Darstellung der Nahrung aus der Erde.

Euth. So ist es.

Sok. Was also von dem vielen Schönen, so die Götter darstellen? was ist das Wesentliche ihrer Darstellung?

Euth. Auch vorher schon, o Sokrates, sagte ich dir, es wäre ein zu großses Geschäft, dies alles, wie es sich verhält zu wissen. Dies sage ich dir indeſs kurz und gut, daſs wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern angenehmes zu reden und zu thun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen, und das gemeine Wohl der Staaten. Das Gegentheil aber des ihnen angenehmen ist das ruchlose, wodurch auch alles verwirrt und zerstört wird.

Sok. Gewiſs weit kürzer, o Euthyphron, konntest du mir, wenn du nur wolltest, den Inhalt dessen sagen, wonach ich dich fragte. Daſs du aber nicht Lust hast, es mich zu lehren, das ist nun offenbar. Denn nun du eben daran warest bist du umgewendet, da ich, wenn du dies beantwortet hättest, jezt vielleicht schon die Frömmigkeit von dir erlernt hätte. Jezt aber, denn der Fragende muſs doch dem Befragten folgen, wohin ihn dieser führt, was sagst du wiederum was das Fromme sei und die Frömmigkeit? Nicht eine Wissenschaft des Betens und Opferns?

Euth. Das sage ich.

Sok. Heiſst nun nicht opfern den Göttern etwas schenken, und beten die Götter um etwas bitten?

Euth. Allerdings, Sokrates.

Sok. Die Wissenschaft Götter zu beschenken und zu bitten wäre also die Frömmigkeit nach dieser Erklärung.

Euth. Sehr schön, o Sokrates, hast du verstanden, was ich meinte.

Sok. Ich trage eben grofse Lust, o Freund, zu deiner Weisheit, und richte alle Gedanken darauf, so dafs nichts zur Erde fallen soll, was du sagen wirst. Aber sage mir, was für eine Dienstleistung an die Götter ist dies nun? Man bittet sie, sagst du, und giebt ihnen?

Euth. Das sage ich.

Sok. Würde nun nicht das rechte Bitten das sein, wenn wir sie um dasjenige bäten, was wir von ihnen bedürfen?

Euth. Welches sonst?

Sok. Und das rechte Geben wiederum, ihnen das, was sie von uns bedürfen, zum Gegengeschenk zu machen? Denn das wäre doch kein kunstmäfsiges Schenken, jemanden etwas zu geben, dessen er gar nicht bedarf.

Euth. Das ist ganz richtig, Sokrates.

Sok. So wäre also, o Euthyphron, die Frömmigkeit eine Kunst des Handelns zwischen Menschen und Göttern?

Euth. Auch das sei sie, wenn es dir lieber ist, sie so zu nennen.

Sok. Mir ist es wahrlich um nichts lieber, wenn es nicht richtig ist. Erkläre mir also, welchen Nuzen die Götter wol haben von den Geschenken, die sie von uns empfangen. Denn was sie geben weifs Jeder; indem wir ja gar nichts Gutes haben, was sie nicht gegeben hätten. Was sie aber von uns empfangen, welchen Nuzen bringt ihnen das? Oder gewinnen wir so-
15 viel bei diesem Handel, dafs wir alles Gute von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts?

EUTH. Aber meinst du denn, Sokrates, daſs die Götter Vortheil haben von dem was sie von uns empfangen.

SOK. Aber was wären denn sonst, o Euthyphron, unsere Geschenke an die Götter?

EUTH. Wofür anders hältst du sie als für Ehrenbezeugungen und Ehrengaben, und was ich eben sagte Angenehmes?

SOK. Angenehm also, o Euthyphron, ist die Frömmigkeit den Göttern, aber nicht nüzlich oder lieb?

EUTH. Lieb glaube ich nun meines Theils ganz vorzüglich.

SOK. So ist also wiederum, wie es scheint, das Fromme das den Göttern liebe?

EUTH. Ganz vorzüglich.

SOK. Und dies erklärend wunderst du dich noch, wenn sich zeigt, deine Erklärungen wollen nicht bestehen, sondern wandeln? und willst mich noch beschuldigen ich wäre der Dädalos, der sie wandeln macht, da du doch selbst, weit künstlicher noch als Dädalos, sie im Kreise herumgehn machst? Oder merkst du nicht, daſs die Rede rund herum gegangen ist und sich nun wieder am alten Orte befindet? Denn du erinnerst dich doch, daſs sich uns im vorigen das Fromme und das Gottgefällige nicht als einerlei gezeigt hatte, sondern als verschieden von einander? Oder erinnerst du dich auch das nicht?

EUTH. O ja.

SOK. Nun aber bedenkst du nicht, daſs du behauptest, was den Göttern lieb sei, sei fromm? wird denn dies etwas anders sein als das Gottgefällige? oder nicht?

EUTH. Ganz dasselbe.

SOK. Also haben wir entweder vorher etwas fälschlich zugegeben; oder wenn da-

mals gut, so behaupten wir jezt nicht richtig.

Euth. So scheint es.

Sok. Von Anfang an also müssen wir noch einmal erwägen, was denn das fromme ist. Denn ich werde, ehe ich es erfahre, nicht gutwillig abziehn. Aber behandle mich nicht so geringschäzig, sondern nimm deinen Verstand recht zusammen, und sage mir endlich das richtige. Denn wissen mufst du es, wenn irgend ein Mensch, und man mufs dich, wie den Proteus, nicht loslassen bis du es sagst. Denn wüfstest du nicht ganz bestimmt was fromm und ruchlos ist: so hättest du auf keine Weise unternommen um eines Tagelöhners willen einen betagten Vater des Todtschlages zu verklagen; sondern sowol vor den Göttern hättest du dich gefürchtet so etwas zu wagen, falls es doch vielleicht nicht recht gethan wäre, als auch die Menschen hättest du gescheut. Daher weifs ich gewifs, dafs du ganz genau zu wissen meinst, was fromm ist und nicht. Sage daher, bester Euthyphron, und verbirg nicht was du davon hältst.

Euth. Ein anderes Mal denn, o Sokrates; denn izt eile ich wohin, und es ist Zeit dafs ich gehe.

Sok. Was thust du doch, Freund! Du gehst und wirfst mich von der grofsen Hofnung herab, die ich hatte, theils der Anklage des Melitos, von dir über das fromme und ruchlose belehrt, glüklich zu entkommen, wenn ich ihm beweisen könnte, dafs ich nun schon vom Euthyphron weise gemacht wäre in göttlichen Dingen, und nicht mehr aus Unwissenheit auf Gerathewohl grübelte oder Neuerungen suchte, theils aber auch mein übriges Leben würdiger zu verleben.

PARMENIDES.

Einleitung.

Wer weiſs nicht, wie ehedem der Parmenides des Platon als ein dunkles Heiligthum von Vielen ist angestaunt worden, worin Wenigen nur zugängliche geheime Schäze der erhabensten Weisheit verborgen lägen. Allein nachdem dieser Wahn, so leicht es auch war, erst spät aus dem Wege geräumt worden: so hat sich die falschgegründete Erhebung in Vorwürfe umgekehrt von der Art daſs ihre Richtigkeit vorausgesezt, das Ganze wiederum nur auf andere Weise unbegreiflich wird. Oder sollte es nicht unbegreiflich sein, daſs ein Mann von Platons Geist und philosophischem Verstande entweder die Vieldeutigkeit der Worte nicht sollte gemerkt haben, welche ihn in die Widersprüche verwikelte, die er dem zufolge so geduldig und ohne ihrer Auflösung nachzuspüren, der Welt hingeschrieben hätte, oder aber ärger als alle so vielfach von ihm bestrittene Sophisten mit den noch unbeholfenen Lesern sein Spiel sollte getrieben, und das zu einer solchen Länge ausgedehnt haben, auf die Gefahr den Unterrichteten durch die Ausführung Langeweile und durch die Gesinnung Widerwillen zu erregen. Auf diese Vorwürfe und die verschiedenen Deutungen im voraus Rüksicht zu nehmen, und sie einzeln oder

im Ganzen beseitigen zu wollen, das könnte mehr als irgend etwas die Einführung des Lesers in dieses, für Viele ohnehin von vielen Seiten abschrekkende Gespräch erschweren. Daher es gerathener sein mag die Ansicht welche die richtige scheint in kurzem vorzulegen, ob sie sich vielleicht genugsam bewährt um auch zur Beurtheilung anderer Meinungen den Maafsstab zu geben.

Insgemein wird vorausgesezt, der Parmenides gehöre zu den späteren Schriften des Platon: allein da dies kaum einen andern Grund hat, als dafs man mit dem tiefsinnigen Werke seine Jugend nicht schmükken wollte: so möge sich der Leser eben so gern das entgegengesezte vorläufig nur als Voraussezung gefallen lassen, und den Parmenides als zum Phädros und Protagoras gehörig betrachten. So wie nämlich der Phädros nur im Allgemeinen den philosophischen Trieb und sein Organ die Dialektik begeistert und bewundernd gepriesen hatte; der Protagoras aber künstlich Aeufseres und Inneres verknüpfend den philosophischen Trieb und den sophistischen Küzel, und so auch die aus jedem von beiden hervorgehende Methode in Beispielen dargestellt hatte: so zeigt sich der Parmenides als ein gleichmäfsiger Ausflufs aus dem Phädros, indem er, was der Protagoras begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstük auf einer andern Seite vollendet. In jenem zwar wird der philosophische Trieb betrachtet als mittheilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mittheilung billig vorangehende eigene Forschen; wie er nämlich in seiner Reinheit nur auf die Wahrheit sieht, und mit Hintansezung jedes Nebenzweks und jeder Furcht vor irgend einem Ergebnifs, nur von der nothwendigen

Voraussezung, daſs wissenschaftliche Erkenntniſs möglich sei, ausgehend, sie in wohlgeordneter Wanderung aufsucht. Auch am Gegensaz des wahren und falschen fehlt es daher nicht; sondern er zeigt sich theils in dem auf einen bestimmten Zwek hin, nur auf Widerlegung Anderer nicht ohne Bewuſstsein unzuläſsiger Waffen arbeitenden Zenon, auf dessen damals allgemein bekannte Bücher die Leser fast stillschweigend verwiesen werden; theils auch in dem noch nicht weit genug gehenden und aus jugendlicher Besorgniſs sich selbst noch beschränkenden Sokrates. Daſs Platon hiedurch seinen lehrenden Freund nicht tadeln wollte, sieht man theils aus dem Eifer für die Dialektik, der ihm in den früheren Gesprächen beigelegt wird, theils daraus daſs er ihn eben so wie hier nur in einem früheren unvollendeten Zustande darstellt. Zweierlei aber mag in dieser Andeutung wol zu suchen sein, einerseits nämlich Tadel gegen jene nur der Ethik obliegenden Sokratiker, die sich eben desfalls für ächtere Schüler des Weisen hielten; andererseits Winke für diejenigen, welche vielleicht im Protagoras und den dazu gehörigen Gesprächen die dialektische Absicht und die spekulativen Andeutungen übersehend den Platon mit jenen verwechseln möchten. So wie nun in diesem Gegensaz die eine Seite nur angedeutet ist: so wird auch die andere nur in einzelnen Aeuſserungen des Parmenides wörtlich, im Ganzen aber durch die Ruhe dargestellt, mit welcher die Untersuchung, in der sich so vielerlei schrekliches ergiebt, zu Ende geführt wird, und durch die Strenge der dabei befolgten Methode. Was aber die gewählten Beispiele philosophischer Forschungen betrifft: so wurde im Protagoras die Lehre von richtiger Eintheilung der

Begriffe versucht; und weshalb dazu die Philosophie der Sitten gewählt, und alles auf die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend zurükgeführt wurde, ist dort zur Genüge gezeigt worden. Aus denselben Gründen nun und in demselben Geiste wird hier wo das eigne Forschen soll dargestellt werden in der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe die Uebung vorgenommen, weil nur durch Gemeinschaft, nicht durch Zertheilung die Erkenntnifs wirklich kann erweitert werden. Womit auch vollkommen übereinstimmt, dafs hier die Philosophie der Natur vorherrscht, und die höchste Frage derselben, die nämlich von der Erkennbarkeit der Dinge den Mittelpunkt ausmacht, um den sich das Ganze in weiten Umkreisen bewegt. Dafs nun eine solche Uebereinstimmung in Absicht und innerer Bildung nicht nur den genauesten absichtlichen Zusammenhang mit dem Protagoras und Phädros beweist, sondern auch im Schreibenden auf denselben noch unveränderten Zustand und gleiche Ansicht hindeute, wird wol Niemanden entgehen.

Es beruht aber die Frage von der Erkennbarkeit der Dinge auf der einen Seite zunächst auf der von der Haltbarkeit und Beharrlichkeit der Begriffe und auf ihrem Verhältnifs zu den Gegenständen selbst, und hievon ist daher in dem ersten Theile, der wol mehr ist als Einleitung, vorzüglich die Rede. Jedoch wie wir es in den mehresten bisher übertragenen Gesprächen gewohnt sind nur indirekt durch Darlegung der mancherlei Schwierigkeiten welche es hat die Begriffe als etwas von dem wandelbaren unabhängig für sich bestehendes zu betrachten. Den wunderlichen Streit aber über des Platon eigentliche Lehre von den Ideen zu entscheiden

ist hier eben so wenig der Ort, als genau genommen dieses Gespräch für den Siz jener Lehre kann gehalten werden. Nur soviel scheint in Beziehung auf dieses Gespräch gewifs, wenn man auch nur die Stelle betrachtet, mit welcher Parmenides die Darlegung der Schwierigkeiten gegen die Annahme der Begriffe an sich beschliefst, dafs die sogenannte Hypostasirung der Ideen hier keinesweges der Gegenstand ist über welchen gestritten wird und welchen Sokrates durchsezen will. Was aber anderwärts gesagt wird kann auch nur dort vorkommen. Denn wenn man überhaupt nicht mit Unrecht den Platon als einen Vorläufer der heiligen Schriftsteller angesehen hat: so gleicht er ihnen besonders auch darin, dafs es nothwendig ist, wenn man über die ihm zugeschriebenen Lehren ob sie die seinigen sind oder nicht urtheilen will, jeden Ausspruch an seinem eignen Ort und im dortigen Zusammenhange zu erwägen. Sehr merkwürdig aber sind die Beispiele, an welchen Parmenides seine Zweifel darlegt, in wiefern sie auf eine wenn gleich nicht systematisch durchgeführte doch sehr merkwürdige Eintheilung der Begriffe, in solche nämlich zuerst welche sich wie die sittlichen der urbildlichen Ansicht am leichtesten hingeben, zweitens in die physischen deren Gegenstände die immer wiederkehrenden Bildungen der Natur sind, und die daher nur durch Beobachtung herausgebracht scheinen; drittens in die deren Gegenständen selbst kein eignes und festes Dasein zuzukommen scheint, indem sie nur Theile von Naturganzen oder vorübergehende Wirkungen von Naturkräften bezeichnen; und endlich in solche welche nur Verhältnisse darstellen und unter welche zulezt der Begriff der Erkenntnifs selbst wiederum

gebracht wird. Wem nun dieser verschiedene Charakter nicht entgangen ist, der wird nicht leicht auf die Gedanken kommen, als gehe die Absicht des Platon dahin irgend eine besondere Vorstellungsart der Ideenlehre, sei es nun eine des Parmenides oder eine des Sokrates, zu widerlegen: sondern es wird ihm deutlich sein dafs Platon überhaupt auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen will, welche eben jene Verschiedenartigkeit Jedem in den Weg legt, der im Allgemeinen die Frage beantworten will welche Art von Sein oder Realität den Begriffen aufser den Erscheinungen an denen wir ihrer wahrnehmen müsse zugeschrieben werden. Gelöst aber sollten diese Schwierigkeiten hier um so weniger werden, da sich mit den Vorbereitungen hiezu noch eine ganze Reihe folgender Gespräche beschäftiget. Auch deutet sie Platon gerade so an wie er mit demjenigen pflegt was er durch das bisher mitgetheilte oder von ihm selbst befriedigend durchforschte noch nicht auflösen kann, oder was tiefere Einsichten und einen höheren Grad philosophischer Meisterschaft voraussezt, als bis zu welchem er seine Leser geführt zu haben hofft. Indessen wird es demjenigen, der das Bisherige wol erwogen hat, nicht schwer werden sich die höchste philosophische Aufgabe vorzustellen, welche dem Platon als das einzige Mittel jenen Schwierigkeiten zu entrinnen vorschwebte, nämlich irgendwo eine ursprüngliche Einerleiheit des Denkens und Seins zu finden, und aus ihr jene unmittelbare Verbindung des Menschen mit der intelligibeln Welt abzuleiten, welche durch die im Phädros vorläufig mythisch dargestellten Lehren vom ursprünglichen Anschauen und von der Wiedererinnerung ausgesprochen wird.

So wie nun dieser erste Theil sich anknüpft an die Aeufserung des Sokrates, dafs es keine Kunst sei, wenn Jemand von den einzelnen wirklichen Dingen mancherlei widersprechendes aussage; sondern nur der zu bewundern wäre, der eben dieses an den Begriffen selbst aufzeigte: so hängt auch eben hieran, als an dem Angel des Ganzen, der zweite Theil des Gespräches. Denn nachdem Parmenides dieser Forderung des Sokrates jede Forschung an den Begriffen anzustellen noch andere Regeln über die Methode hinzugefügt, läfst er sich überreden diese Regel an einem Beispiele zu erläutern, und auf so vielfache und gründliche Art eine Voraussezung wirklich durchzuführen. Wozu er denn sehr natürlich für seine Person, aber auch vom Platon mit grofser Bedeutung für das Ganze berechnet, die Einheit wählt, um was für sie und alles übrige folge wenn sie ist und nicht ist zu zeigen. Hiebei nun begegnet ihm, ohnerachtet er sich dazu gar nicht anheischig gemacht hatte, dennoch wie von selbst jenes wunderbare, dafs er von dem gewählten Begriffe vielfach widersprechend es aussagt. Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Theile, durch das vorausgesezte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie selbst und für alles übrige gebildet, und jeder dieser Theile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Uebrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden: so zeigt sich einmal dafs jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, dafs ihnen beide entgegengesezte zukommen; ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft. Sowol jene Ergebnisse

im Allgemeinen als auch solche einzelne Beweisführungen insbesondere haben nun bei Vielen den Glauben erregt, als bestände die ganze Untersuchung aus lauter Trugschlüssen, bei Andern aber, welche dieses vom Platon nicht glauben konnten, den Gedanken, als habe er nur ein Beispiel falscher Dialektik aufstellen gewollt, oder gar dem Parmenides seine eigene und des Zenon Wiederlegung in den Mund gelegt, welchen Vorstellungen derjenige, der das Ganze gehörig ins Auge faſst, wol keinen Beifall geben wird. Dies Ganze jedoch erläuternd zu begleiten, um jedes was darin ausgeführt ist verständlich zu machen, wäre ein hieher gar nicht gehöriges Unternehmen, und müſste, wenn es sich nach dem was hier gesagt werden kann noch nöthig zeigen sollte, wenigstens einem andern Orte aufgespart bleiben. Hier aber kann nur folgendes angedeutet werden. Zuerst ist wol zu bedenken, daſs Parmenides ausdrüklich die Forderung des Sokrates anerkannt hatte, die Untersuchung an den Begriffen anzustellen, und daſs er also überall die Einheit im Allgemeinen und als Begriff vor Augen hat. Daher es denn nicht erlaubt ist, diesen Standpunkt, damit man vielleicht dies und jenes Einzelne bequemer auslegen könne, zu verlassen. Auch leuchtet ein, daſs im Ganzen genommen die widersprechenden Ergebnisse vornämlich in der verschiedenen Bedeutung des Seins ihren Grund haben, also in den verschiedenen Bedingungen, unter denen der Begriff gesezt wird. Und hiedurch eben schlieſst sich der zweite Theil auch im Innern an den ersten, da sonst nur ein äuſserst loser Zusammenhang wahrzunehmen wäre, weil nämlich auf die verschiedenen Bedeutungen des Seins und ihr Verhältniſs unter einander und zu den Be-

griffen soll aufmerksam gemacht werden. Wodurch freilich nicht soll geläugnet werden, dafs auch der Begriff der Einheit nach seinen verschiedenen Potenzen betrachtet wird: allein theils ist dies kein Herausgehn aus dem Begriff, theils bezeichnet es Platon so deutlich wo es geschieht, dafs weder der aufmerksame Leser irren, noch irgend Jemand bei dem Schriftsteller die Absicht hiedurch zu täuschen voraussezen kann. Wird dennoch, was auch nicht zu läugnen ist, der Begriff durch solche Prädikate hindurchgeführt, welche auf einen Begriff gar nicht anwendbar scheinen: so bedenke man nur, dafs vorher noch nichts bestimmtes festgesezt war über die Frage, in welcher Art den Begriffen ein von den Gegenständen abgesondertes Dasein und welches zukommen könne, und dafs eben Alles versucht werden soll, um auch durch dieses dialektische Verfahren die Frage der Entscheidung näher zu bringen. Welches zur Entschuldigung wol für das Meiste hinreichen würde; es kommt aber noch dieses hinzu: die verwikkeltsten und am meisten absichtlich für trüglich gehaltenen Auseinandersezungen unterscheiden sich nämlich dadurch, dafs die Schlufsfolge, welche eigentlich in die Reihe gehört, auf einem weit leichteren Wege hätte können gefunden werden, auch dafs nichts dem Eins eigenthümliches durch die weiter ausholende Untersuchung gefunden wird, welches mehrmals Parmenides selbst merken läfst. Die Absicht, warum diese einzelen Theile da sind, ist also nicht das Ergebnifs, sondern die Beweisführung selbst, durch welche wie sie in den verschiedenen Theilen der Untersuchung wiederkommt Platon nach der ihm eigenen Art auf die Natur gewisser Beziehungsbegriffe aufmerksam

machen will. Es ist sehr belohnend diesen Nebenzwek durch alle Wendungen des Gespräches zu verfolgen, und zu sehn, wie sich Platon überall Bahn dazu macht, und wie immer eine Erläuterung auf die andere hinweiset. Daſs diese Begriffe für ihn ein wichtiger Gegenstand gewesen sind, und er auf alle Weise nothwendig gehalten hat sie recht ins Licht zu sezen, sieht man aus einer Stelle im Charmides, wo er als von einer groſsen und schwierigen Sache davon spricht zu erforschen ob wol und welche Begriffe ihr Wesen in Beziehung auf sich selbst oder nur in Beziehung auf andere hätten.

Was nun die eigentliche Reihe der Schluſsfolgen betrifft, in welchen auf die eigenthümlichen Beschaffenheiten des Eins gesehen wird: so ist dieses nicht aus der Acht zu lassen, daſs die Einheit zugleich die allgemeine Form aller Begriffe ist, welche ja Platon auch sonst Einheiten nennt, und daſs zunächst aus diesem dialektischen Standpunkt sowol die Entgegensezung der Einheit und alles Anderen insgesammt, welche sonst keine eigentliche Haltung hätte, zu betrachten ist, als auch die einzelnen entgegengesezten Ergebnisse. Die hiezu mitwirkenden verschiedenen Ansichten und Voraussezungen aber wird nicht leicht Jemand zu seiner Befriedigung verfolgen, der nicht mühsam und genau zuerst die einander gegenüberstehenden Abschnitte der Untersuchung unter sich, dann aber auch einzeln die Behandlung gleichnamiger Stellen in allen Abschnitten mit einander vergleichen will. Vorzüglich merkwürdig muſs dem Aufmerksamen erscheinen der am Ende des ersten Abschnittes angestellte gewiſs in der Philosophie älteste Versuch durch Verknüpfung von Gegenständen Erkenntniſs zu konstruiren. Nur Wenige

nige mögen das Alter dieser Methode geahndet haben, und werden vielleicht von diesem kleinen manchem was unter uns erschienen ist so ähnlichen Versuch den grofsen dialektischen und spekulativen Geist eher erkennen als an vielen eigentlich gröfseren Darstellungen des Platon. Noch merkwürdiger aber sind zwei Begriffe, welche im Laufe der Untersuchung entwikkelt werden, der eine eben in dem izt angeführten Versuch, der andere da wo das Eins als Nichtseiend vorausgesezt wird, nämlich der Begriff des Augenbliklichen oder der Thatsache aufser der Zeit, und der Begriff der Massen ohne Einheit. Sie sind für dieses Gespräch die Frucht der eigenthümlichen Art, wie sich bei Platon vermöge des Grundcharakters seiner Philosophie, der Einigen mit grofsem Unrecht als ein Verwechseln des Denkens und Erkennens erschienen ist, die höhere Spekulation mit dem dialektischen Verfahren verbindet. Die Art wie dieser Begriff der Massen gefunden, und ohnerachtet seines hartnäkkigen Widerstrebens gegen alle Handhabung dennoch angefafst und beschrieben wird, erscheint so bewundernswürdig, dafs kaum zu begreifen ist, wie ein philosophischer Kritiker, der sonst um die Auslegung dieses Gespräches einiges Verdienst hat, bei dem darüber erstatteten Bericht lange vor diesem Abschnitte aufhört, gleichsam als ekle ihn das lose Gewebe von Trugschlüssen weiter zu verfolgen. Man sollte denken, dafs wen auch in der Mitte Manches weniger angesprochen, der würde sich wenigstens beim Berichterstatten gern durch diese Schwierigkeiten hindurch gearbeitet haben, um nur zu jenem Ziele zu gelangen. Zumal der ernstliche Leser in jedem Betracht zum voraus aufmerksam sein müfste auf jede Schlufs-

folge aus der Voraussezung der nichtseienden Einheit, auf welchen Theil der Untersuchung als auf ein nothwendiges Ergänzungsstük Parmenides ja selbst so bedeutend hinweiset. Es fällt schwer nicht noch mehreres, wenn gleich minder grofses anzuführen: dennoch mufs der Versuchung widerstanden werden. Vielleicht dafs eignes Nachforschen und Deuten der Untersuchung, in der fast jeder Punkt die Keime zu ganzen Linien neuer Untersuchungen ausstrahlt, und die gesteigerte mannichfaltige Bedeutsamkeit immer weiteres Umschauen gestattet, eher als ein unzureichender Bericht darüber manchen Leser bewegt, den Gedanken zu theilen, dafs dieses seltene dialektische Kunstwerk, so weit die Aehnlichkeit zwischen philosophischen und dichterischen Bildungen gehen kann, jenen sinnbildlichen und deutungsvollen Dichtungen gegenübersteht, welche unter dem bescheidenen Namen von Mährchen die innere Gestalt der Dinge und die wahre Geschichte der Welt mit einem Reichthum und einer Tiefe darstellen, welche ergründet zu haben sich nie Jemand bewufst werden kann; sollte auch vielleicht mancher mitdenkende und mitdichtende Leser bisweilen einzelne Beziehungen entdekken, die dem Verfasser selbst verborgen geblieben.

Dafs man in dem gegenwärtigen Werke wenigstens nicht im Stande ist für vollständiges Verständnifs alles Einzelnen einzustehen hat aufserdem noch seinen Grund in der Unbekanntschaft mit manchen wahrscheinlichen Beziehungen. Wer kann wissen zum Beispiel ob nicht mehreres woran wir den meisten Anstofs nehmen sich auf Stellen in den Büchern des Zenon bezieht? Ahnden läfst sich dergleichen manches, wenn man die uns noch aufbehaltenen Säze des Zenon mit mehreren von den Stellen

im Parmenides vergleicht, die uns hier überflüssig und sophistisch erscheinen. Es wäre ein verdienstliches nur hieher nicht gehöriges Unternehmen dieser Spur weiter nachzugehn. Dafs Platon den Zenon als Dialektiker sehr hoch geachtet, und seine Methode hier angenommen, sagt er selbst deutlich genug: eben so gewifs aber scheint auch, dafs er auf seinen philosophischen Geist, wie er sich in diesem Werke zu erkennen gegeben, eben keinen grofsen Werth legt; wie denn auch anderwärts, wo er es mit den Eleatikern zu thun hat, des Zenon nicht eigenthümlich sondern nur als Anhang zum Parmenides gedacht wird. In wiefern nun die Andeutungen aus dem höheren Gebiete der Spekulation sich auf die Philosophie des Parmenides besonders beziehen, und ob vielleicht namentlich jene der Einheit beraubte Welt im Gegensaz gegen die auf sie gegründete und sich in sie auflösende, eine neue Beleuchtung und Begründung des Gegensazes sein soll, den Parmenides zwischen der Vernunftwelt und Scheinwelt anstellt; dies genau zu bestimmen besizen wir wol zu wenig Ueberreste von den Gedichten des eleatischen Weisen. Denn Zeugnisse abzuhören möchte mifslich sein; da er zu denjenigen gehört, welche am frühesten mifsverstanden worden, und auch die Hülfsmittel auf welche wir uns verlassen müfsten sich noch in einem sehr ungeprüften und unbearbeiteten Zustande befinden. Schon im Platon selbst ist mehreres was sich mit dem aus diesen Quellen allgemein angenommenen gar nicht vereinigen will. Nur daran dafs Parmenides hier durch die Widersprüche in welche die Einheit verwikkelt wird sich selbst widerlegen solle, ist nicht zu denken. Hätte ihn Platon jemals so gering geachtet, um sich der-

gleichen gegen ihn zu verstatten, das heifst weit geringer noch als den Protagoras oder Gorgias: so würde ein solches Verfahren gewifs von dem muthwilligsten Spiele der Ironie begleitet gewesen sein. Aber welchen Werth man auch auf gewisse Aeufserungen legen mag, wonach Platon mit seiner früheren Ansicht vom Parmenides unzufrieden zu sein scheint: so kann doch höchstens nur dieses damit gemeint sein, dafs er ihn nicht gleich Anfangs so hoch geachtet als er verdiente. Ueberdies ist ja deutlich genug, dafs Platon den Parmenides ganz in seinem Geiste reden läfst, dafs manche einzelne dialektische Züge ihm geradezu entlehnt sind, und also diese ganze Methode ihm unstreitig sehr viel verdankt. Gewifs aber würde es Unrecht sein, hier überhaupt Platons Urtheil über das System des Parmenides zu suchen. Dazu ist dies ganze Werk, gesezt auch wir wollten annehmen Platon habe zur Zeit seiner Abfassung sein Urtheil über die eleatische Philosophie schon abgeschlossen gehabt, doch auf keine Weise geeignet. Vielmehr ist der Hauptgesichtspunkt aus welchem Parmenides hier auftritt, und warum gerade er das Gespräch leitet, der, dafs er der erste gewesen der den Versuch gemacht von der Dialektik aus in das Gebiet der höheren Phisophie einzubrechen.

Offenbar genug verräth sich das Bestreben des Platon, auch historisch den Parmenides in Verbindung mit dem Sokrates zu bringen, und die Dialektik welche er an diesem lobt von der des ersteren als des allgemeinen Vaters dieser Kunst abzuleiten. Daher das sichtbare Bemühen das Gespräch als ein wirklich vorgefallenes darzustellen und seine Authentie aufser Zweifel zu sezen. Denn sonst hätte es ihm sehr gleich-

gültig sein können wenn auch ein Vorwiziger spöttisch fragte, woher er doch dieses Gespräch wisse, da Sokrates dergleichen nach so vielen Jahren gewiſs nicht nacherzählte. Wiefern diese Unterhaltung oder besser irgend eine Zusammenkunft des Sokrates mit dem Parmenides könne Statt gehabt haben, darüber können wir aus anderweitigen Gründen, denke ich, nicht entscheiden. Denn geradezu liegt keine Unmöglichkeit in der Zeit; sondern nur um welche Zeit Parmenides in Athen gewesen, ist die Frage, und wie weit auf die Angabe daſs dies in der achtzigsten Olympiade geschehen zu trauen ist. Nur soviel ist gewiſs, wenn es eine Fiktion ist, die sich Platon hier erlaubt, und zwar eine solche, welche mit wirklichen Thatsachen streitet: so muſste er entweder die Sache soviel möglich im dunkeln und unbestimmten lassen, oder es standen ihm gröſsere Freiheiten zu Gebot als das mäſsige Alter welches er dem Parmenides beilegt. Wozu diese bestimmte Beschreibung wenn Platon weder wuſste, wie die Sache geschehen war, noch absichtlich ausgerechnet hatte wie sie hätte geschehen können? Doch abgesehen von der Wahrheit der Sache und nur an des Platon unläugbares Bestreben sie historisch zu begründen gedacht, ist hier ein Umstand in Anregung zu bringen, über den Niemand bis izt scheint Bedenken gehabt zu haben, obgleich die gemeine Meinung davon dem Platon eine Widersinnigkeit aufbürdet, über die man nur erschrekken könnte. Nämlich wer ist wol der Kephalos welcher wieder erzählt, der Glaukon und Adeimantos denen er begegnet, und der Antiphon von dem er sich erzählen läſst? Zuerst bei Kephalos denkt jeder an den Sohn des Lysanias den Vater des Lysias, der eben

auch wie der hiesige als Fremdling eingewandert war. Allein der Vater des Lysias ist überall ein Syrakosier, und dieser kommt von Hause aus Klazomenä? Dennoch läfst sich schwerlich an einen andern denken. Denn derjenige der als Mittelsperson das Gespräch so weit herableiten konnte um es in Platons Gegenwart wieder zu erzählen, und das ist doch die Voraussezung, mufste ein hohes Alter erreicht haben und dafür allgemein bekannt sein. Ein solcher aber mufs Kephalos der Vater des Lysias unwidersprechlich gewesen sein. Woher nun Klazomenä kommt entscheide Jeder für sich aus folgenden zwei Fällen, welche die einzig möglichen scheinen. Entweder ist dies eine Fiktion des Platon, um nicht sikelische Männer neugierig nach Gesprächen des Parmenides fragen zu lassen. Das hiefse aber etwas schweres und arges unternehmen um ein geringeres und leicht ganz vermeidliches Uebel zu heilen. Oder Kephalos der Syrakosier hat ehe er nach Athen zog eine Zeitlang zu Klazomenä gewohnt, und Platon erwähnt dieses mit einem gewissen Nachdruk als einen nicht überall bekannten Umstand. Doch dies nur beiläufig. Die Hauptfrage ist, wer sind Glaukon, Adeimantos und Antiphon? Die ersten beiden antwortet jeder, sind die allgemein bekannten Brüder des Platon, und Antiphon ist ein freilich nicht sonst bekannter Halbbruder desselben aus einer freilich sonst nirgends erwähnten zweiten Ehe seiner Mutter Periktione mit einem Pyrilampes, der gewifs auch nicht der bekannte nämlich ihr eigner Oheim, der Freund des Perikles kann gewesen sein. Aber sind denn diese Dinge auch nur möglich? Es soll nämlich wegen der Unsicherheit des Kephalos gar nicht die Rede davon sein,

dafs Platons Brüder in der Republik wo Kephalos als ein hochbetagter erscheint, junge Männer sind; hier aber bei seiner Einwanderung auch schon Angesessene, welche ihm ihre Verwendung verheifsen. Sondern Kephalos sei auch ein anderer weit jüngerer gewesen: so erwäge man nun dieses wunderliche, dafs Platon, um die Authentie des Gesprächs zu beweisen, es sich von einem Kephalos erzählen läfst, der es selbst wieder von eben jenes Platons jüngerem Bruder gehört hat? Und das noch viel wunderlichere, dafs ein jüngerer Bruder des Platon dieses Gespräch unmittelbar von einem Ohrenzeugen soll gehört haben, dessen Liebling er gewesen zu sein scheint, und der dennoch zur Zeit der frühen Jugend des Sokrates schon ein Mann war. Wer zusammenrechnet wird gestehen, dafs unsinnigeres nicht leicht ist zu denken, und dafs eine solche Angabe das Mittel war um das Gespräch, dessen Aechtheit Platon verbürgen wollte, zum Kindermährchen zu machen. Befreien wir also den Platon ohne weiteres von diesem eingedrungenen Halbbruder, den auch Plutarchos offenbar nur aus unserer Stelle ihm aneignete; und gestehen lieber dafs wir nicht wissen wer Glaukon und Adeimantos gewesen sind, wenn nicht etwa Glaukon der ältere und Kalläschros noch einen Bruder Adeimantos gehabt haben, von dem hernach der Name auf den jüngeren übergegangen ist. Doch zuviel schon von der äufseren Umgebung, da noch einiges von der Sache selbst übrig ist zu sagen.

Das Gespräch nämlich hat einen so auffallend abgebrochenen Schlufs, dafs man leicht zweifeln könnte ob dies wirklich der Schlufs wäre. Denn ein solches Ergebnifs der Untersuchung und mit ihm das ganze Gespräch nur durch

eine einfache Bejahung zu beschliefsen, wie sie hundertmal im Gespräch selbst vorgekommen ist, dies scheint als unvernünftig entweder oder einfältig des Platon ganz unwürdig zu sein. Wer sich des Protagoras erinnert, wo auch die Untersuchung mit dem Geständnifs eines Widerspruchs in ihrer ganzen Führung endete, der wird auch hier zum Schlufs eine ähnliche Verwunderungsbezeugung erwarten und das ausdrükliche Eingeständnifs, dafs noch eine höher hinaufgehende Untersuchung erfordert werde. Wie ein solcher Schlufs nun, wenn er da gewesen wäre, könnte verloren gegangen sein, läfst sich schwer muthmafsen: denn wer sich durch soviel mühseliges hindurchgearbeitet wird sich wahrlich nicht versagt haben auch das wenige erfreuliche noch hinzuzufügen. Sonach bleibt kaum ein anderer Gedanke übrig als dafs Platon durch irgend etwas äufseres während der Beendigung auf lange Zeit unterbrochen worden; und hernach vielleicht das Ende nicht hinzugefügt, weil er schon den Entwurf wenigstens zu andern Gesprächen im Sinne hatte, die denselselben Endzwek auf einem andern Wege zu erreichen bestimmt waren. Jenes äufsere Hindernifs kann nun, wenn die Vermuthung genauer soll bestimmt werden, entweder die nach des Sokrates Tode erfolgte Flucht nach Megara sein, oder auch des Platons erste von dort aus angetretene Reise. Das lezte möchte eher anzunehmen sein. Denn wenn auch Platon, was an sich nicht glaublich ist, in den unruhigen Zeiten wo des Sokrates Hinrichtung vorbereitet und vollzogen wurde, ein solches Werk sollte ausgearbeitet haben: so hätte ihn wol in Megara nichts hindern können ihm die lezte Mühe zu gönnen. Viel wahrscheinlicher aber ist, dafs es in Megara

abgefaſst worden, wo sich während dieses Aufenthalts und gewiſs nicht ohne bedeutenden Einfluſs des Platon die von dem Ort genannte und vorzüglich der Dialektik sich widmende Schule gebildet ward. Nicht zu billigen aber wäre es, wenn Jemand, geschähe es auch um das Werk desto vollgültiger zu vertheidigen, auf die gegenwärtige Beschaffenheit des Endes noch gröſsere Vermuthungen bauen wollte, etwa daſs überhaupt das Beste und der rechte Aufschluſs verloren gegangen, daſs nun noch der zweite Theil mit dem ersten wäre in Verbindung gesezt, und die Ideenlehre nach Maaſsgabe der dialektischen Untersuchung näher wäre bestimmt worden. Denn wen die bisherige Auseinandersezung überzeugt hat, daſs der Parmenides ein Gegenstük des Protagoras ist, wiewol nicht ohne die Steigerung, die im Fortschritt von einem Platonischen Werke zum andern niemals fehlt, der wird in dem Werke wie wir es jezt haben, den mit jenem Gespräch übereinstimmenden Charakter vollständig finden, und keine Veranlassung haben etwas weiteres zu suchen. Wer aber hievon noch nicht überzeugt ist, dem kann nur folgendes vorgelegt werden, was für den mit dem Platon Unbekannteren erst die Zukunft bewähren kann. Die Schwierigkeiten nämlich welche hier gegen jede Theorie von den Begriffen vorgebracht worden sind in der Philosophie des Platon nicht anders zu lösen als durch genaue Vergleichung der reineren oder höheren Erkenntniſs und der empirischen, ferner durch die Lehre von der ursprünglichen Anschauung und der Rükerinnerung; Gegenstände also deren Auseinandersezung Platon eine ganze Reihe bedeutender Gespräche gewidmet hat. Sollte er nun schon eben dieses im Parmenides ausgerichtet

haben: wozu alle jene, deren doch jedes seinen Gegenstand so behandelt als wäre er von Grund aus noch gar nicht erörtert worden? Sollte aber der Parmenides später geschrieben sein als jene, als der Theaetetos, der Menon, und gar auch wie Tennemann annimmt als der Sophist; welche unselige Mühe dann für den der besseres zu thun weiſs, Räthsel aufzugeben, die keine mehr sind, und was früher deutlich gesagt war, späterhin mit vergeblicher Dunkelheit zu wiederholen? Auch die Sprache ist ein Beweis, daſs der Parmenides das erste von den Gesprächen dieser Art ist; theils an sich theils in Vergleich mit jenen zeigt sie sich als Kunstsprache noch im Zustande der ersten Kindheit, durch unsicheres Schwanken, durch nicht immer glükliches Greifen nach der richtigen Bezeichnung, und dadurch daſs sie kaum die wichtigsten Unterschiede in Worten festzuhalten weiſs. Dieses verursachte auch groſse Schwierigkeiten in der Uebertragung. Aber es gab, wenn nicht der Geist des Ganzen sollte verwischt und unter dem Schein der Erleichterung das wahre Verständniſs unendlich erschwert werden, keinen andern Ausweg, als den, die genaueste Treue zu bewahren, und den Leser ganz in die Einfalt und wenn man sagen soll Unbeholfenheit der entstehenden philosophischen Sprache zurükzuführen, wodurch auch allein verhindert werden kann, daſs nicht auf der einen Seite dem Schriftsteller fremdes geliehen auf der andern sein Verdienst durch alle ihre Verwirrungen das Wahre gesehen und sie selbst vorzüglich ausgebildet zu haben, geschmälert werde.

PARMENIDES.

Kephalos erzählt.

Als wir von Hause, aus Klazomenä zu Athen angekommen, begegneten wir auf dem Markte dem Adeimantos und Glaukon. Und Adeimântos reichte mir die Hand und sagte: Willkommen Kephalos, und wenn du hier etwas bedarfst das in unserm Vermögen steht: so sage es. — Eben recht deshalb, erwiederte ich, bin ich hier, Euch um etwas zu bitten. — Sage nur, sprach er, deine Bitte. — Darauf sagte ich: Wie heifst doch schon euer Halbbruder von mütterlicher Seite? ich entsinne mich dessen nicht mehr, denn er war noch ein Knabe als ich das erste Mal aus Klazomenä herkam, und das ist schon lange her. Sein Vater, glaube ich, hiefs Pyrilampes. — Ganz recht, war die Antwort, und er selbst Antiphon. Aber weshalb fragst du eigentlich nach ihm? — Hier, antwortete ich, dies sind Landsleute von mir, sehr wissenschaftliche Männer, und haben gehört selbiger Antiphon habe sehr viel mit einem gewissen Pythodoros einem Freunde des Zenon gelebt, und er habe die Unterredungen, welche einst Sokrates Zenon und Parmenides gehalten, durch oftmaliges Anhören vom Pythodoros im

Gedächtnifs. — Ganz richtig, entgegnete er. — Diese nun, fuhr ich fort, wünschten wir zu hören. — Das ist nichts schwieriges, antwortete er. Denn noch als ein anwachsender Knabe hat er sie sich sehr zu eigen gemacht. Jezt freilich betreibt er, wie sein gleichnamiger Grofsvater, mehrentheils die Pferdezucht. Also wenn ihr wollt lafst uns zu ihm gehn. Er ging nur eben von hier nach Hause, und wohnt ganz nahe bei in Melite. Dies gesprochen gingen wir, und trafen den Antiphon zu Hause, wie er eben dem 127 Schmidt einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertiget und die Brüder ihm gesagt weshalb wir kämen, erkannte er auch mich von meiner ersten Reise her und begrüfste mich. Und als wir ihn baten das Gespräch zu erzählen, machte er zuerst Schwierigkeiten, weil es, sagte er, eine gar mühsame Sache wäre; hernach aber erzählte er doch.

Also Antiphon sagte, Pythodoros habe ihm erzählt, Zenon und Parmenides wären einst zu den grofsen Panathenäen gekommen. Parmenides nun wäre damals schon hoch bejahrt gewesen, ganz weifshaarig, aber edlen Ansehns, wol Fünf und Sechszig Jahre alt. Zenon aber wäre etwa Vierzig gewesen, wohlgewachsen und von angenehmem Aussehn, auch hätte er dafür gegolten des Parmenides Liebling gewesen zu sein. Gewohnt hätten sie beim Pythodoros aufserhalb der Stadt im Kerameikos, wohin dann auch Sokrates gekommen wäre und mehrere Andere mit ihm, alle begierig die Schrift des Zenon zu hören, welche eben damals zuerst von jenen wäre mitgebracht worden. Sokrates aber wäre damals noch sehr jung gewesen. Vorgelesen hätte Zenon selbst, Parmenides aber wäre eben draufsen gewesen, und nur noch wenig von der Vor-

lesung übrig, als Pythodoros selbst wie er sagte von draufsen hereingekommen, und mit ihm Parmenides, wie auch Aristoteles, der hernach zu den Dreifsigen gehört hat, und nur sehr weniges hätten sie noch gehört von dem Buche. Er selbst übrigens hätte es schon früher vom Zenon gehört. Nachdem nun Sokrates zu Ende gehört, habe er gebeten, den ersten Saz des ersten Buches noch einmal zu lesen, und als es geschehen, habe er gesagt: Wie, o Zenon, meinst du dieses? Wenn das Seiende vieles wäre: so müfste dieses viele unter einander auch ähnlich sein und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich, noch das Aehnliche unähnlich sein? Meinst du es nicht so? — Grade so, habe Zenon gesagt. — Und also wenn unmöglich das Aehnliche unähnlich sein könnte, und das Unähnliche ähnlich, so könnte auch unmöglich Vieles sein. Denn wenn Vieles wäre würde jenes unmögliche daraus folgen. Ist es dieses, was deine Bücher sagen wollen, nichts anders, als allem sonst geglaubten zuwider behaupten, dafs es nicht Vieles gebe? und hievon, denkst du, ist jedes deiner Bücher ein Beweis, so dafs du auch meinst so viele Beweise geführt zu haben als du einzelne Bücher geschrieben hast. Meinst du es so, oder habe ich es nicht recht begriffen? — Keineswe- 128 ges habe Zenon gesagt, sondern du hast ganz richtig verstanden, was die ganze Schrift will. — Ich merke also wol, habe Sokrates gesagt, dafs Zenon dir, Parmenides, nicht nur übrigens wünscht in Freundschaft verbunden zu sein, sondern auch vermittelst dieser Schrift. Denn gewissermafsen hat er dasselbe geschrieben wie du. Er dreht es aber herum, und versucht uns zu hintergehen, als säge er etwas anderes. Denn

du in deinen Gedichten sagst, das Ganze sei Eins, und stellst dafür Beweise auf, ganz gut und tüchtig. Dieser aber sagt wiederum, es wäre nicht Vieles, ebenfalls mit Darlegung vieler und starker Beweisgründe. Dies nun, dafs der Eine behauptet, es wäre Eins, und der Andere es wäre nicht Vieles, und doch Jeder es so ausführt, dafs es scheint, Einer habe nichts von dem gesagt was der Andere, da es doch ohngefähr das nämliche sein mufs, glaubt ihr, werde uns übrigen zu hoch gesagt sein. — Ja, Sokrates, habe Zenon gesagt, du wenigstens hast die eigentliche Bewandnifs dieser Schrift noch nicht durchaus inne, obgleich du dem Inhalt sehr gut wie ein Spartanischer Hund nachspürst und auf dem Gefährte bleibst. Allein zuerst schon entgeht dir dieses, dafs die Schrift sich ganz und gar nicht so wichtig macht, dafs sie, obschon nichts mehreres als was du anführst besagend, dieses den Leuten zu verheimlichen suchte, als wollte sie etwas grofses ausrichten. Sondern was du von ihr sagtest ist nur etwas zufälliges; eigentlich aber kommt sie dem Saz des Parmenides zu Hülfe gegen diejenigen, welche sich herausnehmen ihn auf Spott zu ziehen, als ob der Saz dafs Eins ist gar vielerlei lächerliches und ihm selbst widersprechendes sich müfste gefallen lassen. Es streitet also diese Schrift gegen die, welche das Viele behaupten, und giebt ihnen das Gleiche zurük und noch mehreres, indem sie deutlich zu machen sucht, dafs noch weit lächerlicheres ihrem Saze, es gäbe Vieles, als dem es gäbe nur Eines begegnet, wenn ihn Jemand recht durchnimmt. Aus solcher Streitlust also habe ich sie, als ich noch jung war geschrieben, und nachdem sie geschrieben war hat sie mir Jemand entwendet. So dafs ich nicht einmal mit mir

selbst zu Rathe gehn konnte. ob ich sie ans Licht stellen sollte oder nicht. In sofern also irrst du dich, Sokrates, als du glaubst, sie sei nicht mit der Streitsucht eines Jünglings, sondern mit der Ehrliebe des reiferen Alters geschrieben. Sonst, wie ich schon gesagt, hast du sie nicht übel abgeschildert. — Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates gesagt, und glaube, daſs es sich nach deiner Aussage verhält. Dies aber erkläre mir: glaubst du nicht daſs es an und für sich einen Begriff der Aehnlichkeit giebt, und wiederum einen andern diesem entgegengesezten, das was unähnlich ist? und daſs diese beiden, ich und du und alles andere was wir Vieles nennen an sich nehmen? und was die Aehnlichkeit an sich nimmt wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Aehnlichkeit an sich nimmt? was aber die Unähnlichkeit unähnlich? und was beide beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesezten Begriffe an sich nimmt, und auch wirklich vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich unter einander ist; was ist doch daran wunderbares? Denn wenn freilich Jemand zeigte, die Aehnlichkeit selbst wäre unähnlich, oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber, wie dem, was beides an sich hat, auch beides zukommt: so dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts widersinniges. Auch nicht wenn Jemand zeigt alles sei Eins, weil es das Eins an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es eine Menge in sich hat: aber wird er zeigen, das eigentliche Eins selbst sei Vieles, und wiederum, das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiſs bewundern. Und eben so nun in Absicht auf alles andere, wenn Jemand zeigte, daſs den Gattungen und

129

und Begriffen selbst diese entgegengesezten Beschaffenheiten zukommen, das wäre werth es zu bewundern; wenn aber von mir Jemand zeigen kann, dafs ich Eins bin und Vieles, was Wunder? indem er ja nur sagen darf, wenn er zuerst mich als Vieles zeigen will, dafs was ich an der rechten Seite habe etwas anderes ist als an der linken, und anderes vorne anderes hinten, wie auch oben und unten auf gleiche Weise: denn so denke ich habe ich Vielheit an mir. Wenn aber hernach als Eins wird er sagen, dafs unter uns Sieben hier ich Ein Mensch bin, an mir habend so fern ein Eins, so dafs er beides ganz richtig gezeigt hätte. Wenn nun Jemand unternimmt dergleichen zugleich als Eins und Vieles zu erweisen, Steine, Holz und solcherlei: so wollen wir sagen, er habe uns Vieles als Eins gezeigt; aber nicht dafs das Eins vieles oder das Viele Eins ist, und er bringe also gar nichts wunderbares vor, sondern was wir Alle gern zugeben. Wenn aber Jemand von dem eben angeführten zuvörderst die Begriffe selbst aussondert, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die Menge und das Eins, die Bewegung und die Ruhe, und alle von dieser Art, und dann zeigte, dafs diese auch unter sich können mit einander vermischt und von einander getrennt werden, das, o Zenon, habe er gesagt, würde mir gewaltige Freude machen. Jenes nun glaube ich hier sehr wakker durchgeführt zu sehn; weit mehr aber, wie gesagt, würde es mich auf diese Art erfreuen; wenn Jemand diese nämliche Schwierigkeit auch als in die Begriffe selbst auf vielfache Art verflochten, und wie ihr an den sichtbaren Dingen sie durchgegangen seid, eben so auch an dem was mit dem Verstande aufgefafst wird, sie aufzeigen könnte.

Indem

Indem Sokrates dieses sprach, habe Pythodoros gesagt, hätte er seines Theils geglaubt, Parmenides und Zenon würden über jedes fast verdriefslich werden; sie aber hätten auf seine Rede sehr genau Acht gegeben, und oftmals einander lächelnd angesehn, als freuten sie sich sehr über den Sokrates. Welches auch, nachdem er aufgehört, Parmenides geäufsert und gesagt: Wie sehr, o Sokrates, verdienst du gerühmt zu werden wegen deines Eifers in diesen Forschungen. Aber sage mir, machst du selbst die Absonderung von welcher du redest? Die verschiedenen Begriffe selbst besonders, und das worin sie aufgenommen sind wieder besonders? Und dünkt dich die Aehnlichkeit für sich etwas zu sein aufser jener Aehnlichkeit, die wir an uns haben, und so auch das Eins und das Viele, und was du alles eben vom Zenon gehört hast? — Mich dünkt es, habe Sokrates gesagt. — Auch etwa dergleichen, dafs du sezest einen Begriff des Gerechten für sich, und des sittlichen, und was mehr der Art ist? — Ja habe er gesagt. — Und wie, auch einen Begriff des Menschen aufser uns und Allen, welche eben das sind wie wir? so einen Begriff an sich des Menschen oder des Feuers oder des Wassers? — Hierüber, habe er gesagt, bin ich oftmals in Zweifel gewesen, o Parmenides, ob man auch hievon eben das behaupten soll wie von jenem, oder etwas anderes. — Etwa auch über solche Dinge, o Sokrates, welche gar lächerlich herauskämen, wie Haare, Koth, Schmuz und was sonst noch recht geringfügig und verächtlich ist, hast du Bedenken, ob man behaupten solle, dafs es auch von jedem unter diesen einen Begriff besonders gebe, der etwas anderes ist als die Dinge selbst die wir handhaben, oder ob man es nicht behaupten

130

solle? — Keinesweges, habe Sokrates gesagt, sondern diese sind eben das was wir sehen, und zu glauben dafs es noch weiter Begriffe von ihnen gebe, möchte doch gar zu wunderlich sein. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob nicht eben dieses sich bei allen Dingen auf gleiche Art verhalten müsse: wenn ich aber hier zu stehen komme, so fliehe ich wieder aus Furcht in bodenlosen Albernheiten versinkend umzukommen. Und komme ich dann wieder zu jenen Gegenständen, von denen wir jezt eben zugaben, dafs es Begriffe von ihnen gebe: so verweile ich gern bei der Beschäftigung mit ihnen. — Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube dafs sie dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst. Jezt aber siehst du noch auf der Menschen Meinung deiner Jahre wegen. Dieses also erkläre mir nur, glaubst du wirklich dafs es gewisse Begriffe gebe durch deren Aufnahme in sich die Dinge den Namen von ihnen erhalten? so dafs was die Aehnlichkeit aufnimmt ähnlich, was die Gröfse 131 grofs, was aber die Güte und Gerechtigkeit gerecht wird und gut? — Allerdings, habe Sokrates gesagt. — Also mufs entweder den ganzen Begriff oder einen Theil davon jedes aufnehmende in sich aufnehmen? Denn welche andere Aufnahme in sich aufser diesen könnte es wol geben? — Keine freilich. — Dünkt dich also der ganze Begriff in jedem einzelnen von den vielen zu sein, obgleich er einer ist? oder wie? — Was, o Parmenides, habe Sokrates gefragt, sollte ihn denn hindern darin zu sein? — Eins und dasselbe also soll in vielen aufser einander seienden zugleich sich befinden, und also selbst

aufserhalb seiner selbst sein? — Nicht doch. habe Sokrates gesagt, wenn wie ein und derselbe Tag überall zugleich und dennoch keinesweges aufserhalb sein selbst ist, so auch jeder Begriff einer in allen Dingen und dennoch derselbe wäre. — Sehr artig, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, sezest du eins und dasselbe vielfältig zugleich, wie wenn du mit einem Segeltuch viele Menschen bedekkend sagen wolltest, es wäre ganz über Vielen. Oder glaubst du nicht, so etwas ohngefähr zu sagen? — Vielleicht. — Wäre nun so das Segeltuch ganz über Jedem, oder nicht vielmehr über jedem Einzelnen auch ein anderer Theil desselben? — Ein Theil freilich. — Theilbar also, Sokrates, wären die Begriffe, und was sie in sich hätte, hätte nur einen Theil in sich, und nicht mehr ganz wäre jeder in jedem, sondern nur ein Theil von jedem? — So scheint es wenigstens. — Wirst du also, habe er gesagt, wollen, dafs der eine Begriff uns wirklich getheilt werde, und wird er dann noch Einer sein? — Keinesweges. — Denn sieh nur weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du nun die Gröfse an sich theilen willst, und dann jedes von den vielen grofsen Dingen durch einen als die Gröfse selbst kleineren Theil der Gröfse grofs sein soll, wird dir das nicht unvernünftig erscheinen? — Gar sehr, habe er gesagt. — Und wie, wenn jedes einen kleinen Theil von der Gleichheit bekommt, so soll es weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem andern gleich sein? — Unmöglich. — Aber es habe Jemand von uns einen Theil der Kleinheit, so wird doch die Kleinheit selbst gröfser sein als dieses, welches ihr Theil ist. Die Kleinheit selbst wird demnach gröfser sein: dasjenige aber, dem das hinweggenommene beigelegt

wird, wird kleiner dadurch, nicht aber gröſser als zuvor. — Dieses kann nicht sein, habe er gesagt. — Auf welche Weise also, o Sokrates, sollen dir dann die andern Dinge die Begriffe aufnehmen, wenn sie weder theilweise sie aufnehmen können noch auch ganz? — Beim Zeus, habe er gesagt, es scheint mir keineswegcs leicht, dies so auseinander zu sezen. — Wie aber? was meinst du zu folgendem? — Wozu? — Ich glaube daſs du aus folgendem Grunde annimmst jeder einzelne Begriff sei für sich. Wenn dir nämlich viele Dinge groſs zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht in allen wenn du sie zusammen übersiehst eine und dieselbe Gestalt oder Idee zu sein, weshalb du denn glaubst das Groſse sei Eins. — Ganz richtig habe er gesagt. — Wie aber nun, wenn du die Gröſse und die andern groſsen Dinge eben so mit der Seele zu-
132 sammen überschaust: wird dir nicht wiederum ein Groſses erscheinen, wodurch diese gemeinschaftlich dir nothwendig groſs erscheinen? — Das leuchtet sehr ein. — Noch ein anderer Begriff der Gröſse wird sich dir also offenbaren auſser jener ersten Gröſse und den diese an sich habenden Dingen, und wiederum über allen diesen zusammen noch ein anderer, wodurch diese alle groſs sind, und so wird dir jeder Begriff nicht mehr ein einzelnes sein, sondern ein unbegrenzt vielfaches. — Aber, o Parmenides, habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen nur ein Gedanke ist, welchem nicht gebührt irgendwo anders zu sein als in der Seele. Denn so wäre doch jeder ein einzelnes, und es würde ihnen nicht mehr das begegnen, was eben ist gesagt worden. — Wie also, habe jener gesagt, jeder von diesen Gedanken wäre einer, aber ein Gedanke von nichts? — Un-

möglich. — Also von etwas? — Ja. — Was ist oder was nicht ist? — Was ist. — Nicht wahr von etwas gewissem, was eben jener Gedanke als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt als Eine gewisse Gestalt oder Idee? — Ja. — Und dies als Eins bemerkte soll nicht ein Begriff sein, da es immer dasselbe ist in jenen Allen? — Das scheint wieder nothwendig. — Wie aber weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du behauptest, dafs die übrigen Dinge die Begriffe aufnehmen, mufst du nicht entweder glauben, dafs jedes aus Gedanken bestehe, und dafs sie alle denken, oder dafs sie zwar Gedanken sind aber undenkende? — Allein auch das, habe Sokrates gesagt, hat ja keinen Sinn. Sondern, o Parmenides, eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten, dafs nämlich diese Begriffe dastehn gleichsam als Urbilder für die Natur, die andern Dinge aber diesen gleichen und ihre Nachbilder sind; und dafs die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge nichts anders ist, als dafs diese ihnen nachgebildet werden. — Wenn nun, sagte Parmenides, etwas dem Begriff ist nachgebildet worden, ist es möglich dafs der Begriff dem Nachgebildeten nicht ähnlich sei, in sofern ja dieses ihm ist ähnlich gemacht worden? — Nicht möglich. — Und ist es nicht sehr nothwendig, dafs das Aehnliche mit dem Aehnlichen einen und denselben Begriff mufs aufgenommen haben? — Nothwendig. — Dafs aber durch dessen Aufnahme in sich die ähnlichen Dinge ähnlich sind, ist nicht das eben ihr Begriff? — Auf alle Weise freilich. — Es ist also nicht möglich, dafs etwas dem Begriff ähnlich ist und gegenseitig, wo nicht, so erscheint immer ein änderer Begriff über jenen, und wenn jener wieder ähnlich ist noch einer,

135 und niemals hört dieses Erscheinen eines neuen Begriffes auf, wenn irgend die Begriffe dem, was sie in sich aufgenommen hat ähnlich sein sollen. — Das ist sehr richtig. — Also auch nicht durch Aehnlichkeit nehmen die andern Dinge die Begriffe auf: sondern man muſs eine andere Art suchen, wie sie sie aufnehmen. — So steht es. — Siehst du also nun, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groſs die Schwierigkeit ist, wenn Jemand Begriffe als an und für sich seiend festsezt? — Ja wohl. — Wisse demnach nur, habe er weiter gesagt, daſs du, um es grade heraus zu sagen, noch gar nicht berührt hast, wie groſs die Verlegenheit ist, wenn du einzelne Begriffe um das seiende dadurch zu bestimmen aufstellen willst. — Wie das? habe er gefragt. — Unter vielem andern, habe Parmenides gesagt, ist das gröſste dieses, daſs wenn Jemand behaupten will, es käme ihnen nicht einmal zu erkannt zu werden, wenn sie so beschaffen wären, wie wir sagten, daſs Begriffe sein müſsten, man dem der dies sagte, nicht beweisen könnte, daſs er Unrecht habe, wenn nicht der bezweifelnde schon sehr geübt ist, und von guten Gaben, und Lust hat dem der den Beweis führen will durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst wird der nicht zu überzeugen sein, welcher behaupten will, sie wären unerkennbar. — Woher dieses, o Parmenides? habe Sokrates gefragt. — Weil glaube ich, Sokrates, du sowol als Jeder der jedem besonderen Begriff ein eignes Sein für sich zuschreibt, auch zugestehen wird, hievon sei keines unter uns anzutreffen? — Wie wäre es auch sonst ein Sein an sich, habe Sokrates gesagt. — Ganz recht, habe jener gesagt. Diejenigen Ideen also, welche nur in Wechselbezie-

hung auf einander sind was sie sind, haben auch ihr Sein nur in Beziehung auf einander an sich und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder, oder wie man sonst das bezeichnen will, durch dessen Aufnahme in uns wir dies und das zu sein genannt werden. Eben so auch dieses unter uns befindliche jenen gleichnamige hat wiederum seine Wechselbeziehung unter sich, nicht aber gegen die Begriffe, und ist für sich gegeneinander nicht für jene, das weshalb es so genannt wird. — Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt. — So, habe Parmenides gesagt, daſs wenn einer von uns des andern Herr ist oder Sklave; so ist er nicht des Herrn an sich, welcher bezeichnet was ein Herr ist, nicht dessen Sklave; noch auch des Sklaven an sich, welcher bezeichnet was ein Sklave ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft an sich aber ist was sie ist von der Sklaverei an sich, und eben so ist Sklaverei die Sklaverei an sich von der Herrschaft an sich. Nicht aber hat was bei uns ist sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns: sondern wie ich sage, jenes ist was es ist unter sich und für sich und unseres eben so für sich. Oder verstehst du noch nicht was ich meine? — Sehr gut, habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. — Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntniſs an sich, was eigentlich Erkenntniſs ist, wäre die Erkenntniſs jener Wahrheit an sich was eigentlich Wahrheit ist? — Allerdings. — Und jede einzelne Erkenntniſs an sich wäre auch nur Erkenntniſs des Gegenstandes an sich. Oder nicht? — Ja wohl. — Aber die Erkenntniſs bei uns, muſs die sich nicht beziehen auf die Wahrheit bei uns? und so jede einzelne Erkenntniſs bei uns wäre folg- 134

lich nur Erkenntniſs ihres besonderen Gegenstandes bei uns? — Nothwendig. — Aber die Begriffe an sich haben wir weder, wie du zugiebst, noch ist es es möglich, daſs sie unter uns angetroffen werden. — Auf keine Weise. — Sonach werden erkannt von dem Begriff an sich der Erkenntniſs die Gattungen selbst, was jede ist? — Ja. — Welche uns nicht gegeben sind. — Freilich nicht. — Also wird auch von uns kein Begriff an sich erkannt, weil wir die Erkenntniſs an sich nicht haben. — Es scheint nicht. — Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was es ist, so auch das Gute, und alles was wir uns so vorstellen, als ob es Ideen an sich gäbe. — So scheint es leider. — Sieh aber nun hievon auf jenes noch ärgere. — Auf welches? — Du wirst doch gestehen wenn es an sich als Gattung eine Erkenntniſs giebt daſs diese weit vollständiger sein müsse als die Erkenntniſs bei uns, und so auch die Schönheit und alles andere auf gleiche Weise? — Ja. — Besizt also irgend etwas anderes diese Erkenntniſs an sich: so wirst du nicht wollen, daſs irgend Jemand anders als Gott diese vollständigste Erkenntniſs habe? — Natürlich. — Wird also Gott durch den Besiz jener Erkenntniſs an sich vermögend sein, das was bei uns ist zu erkennen? — Warum das nicht? — Weil, sagte Parmenides, unter uns ausgemacht ist, o Sokrates, daſs weder jene Begriffe in Beziehung auf das bei uns befindliche dasjenige Vermögen haben, welches sie haben, noch auch das bei uns befindliche in Beziehung auf jenes; sondern abgesondert jedes von beiden für sich. — Das ist freilich ausgemacht. — Wenn sich also jene vollständigste Herrschaft bei Gott befindet und jene vollständigste Erkenntniſs: so wird diese Herrschaft, welche sich nur auf jene Dinge be-

zieht uns niemals beherrschen, noch auch diese Erkenntnifs uns erkennen oder irgend etwas bei uns. Sondern ganz auf gleiche Weise herrschen wir nicht über jene mit unserer Herrschaft, noch erkennen wir irgend etwas von dem Göttlichen mit unserer Erkenntnifs; und auch sie sind aus demselben Grunde nicht unsere Herren, noch erkennen sie die menschlichen Dinge, da sie Götter sind. — Aber, sagte er, dafs das nur nicht eine allzuwunderliche Rede ist, welche die Gottheit des Wissens beraubt! — Dennoch aber, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, mufs dies und noch gar vieles andere von den Begriffen gelten, wenn es solche Ideen giebt von dem was ist, und Jemand jeden Begriff als etwas an sich bestimmen will. So dafs wer es anhört bedenklich werden mufs und bestreiten dafs es dergleichen überall gäbe, oder wenn ja, dafs sie ganz nothwendig der menschlichen Natur unerkennbar sein müfsten. Und wer dies sagt mufs nicht nur glauben etwas rechtes zu sagen, sondern auch, wie wir eben sagten, sehr schwer eines andern zu überzeugen sein; und sehr wohl begabt mufs der sein, der dies soll begreifen können, dafs es für jedes einzelne eine Gattung giebt, und ein Wesen an sich; noch vortrefflicher aber der welcher dies alles selbst erfinden und es gehörig auseinandersezend auch Andere lehren kann. — Dies, o Parmenides, räume ich dir ein, sprach Sokrates, denn du sagst es ganz nach meinem Sinn. — Demnach aber, sagte Parmenides, wenn Jemand auf der andern Seite nicht zugeben will, dafs es Begriffe von dem was ist giebt, weil er eben auf alles vorige und mehr ähnliches hinsieht, und keinen Begriff für jedes besondere bestimmt sezen will: so wird er nicht haben wohin er seinen Verstand

135

wende, wenn er nicht eine Idee für jegliches seiende zuläſst, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Untersuchung gänzlich aufheben; welche Folge du eben vornämlich scheinst beachtet zu haben. — Ganz richtig, habe Sokrates gesagt. — Was also willst du thun in Hinsicht der Philosophie? wohin willst du dich wenden, wenn du über diese Dinge zu keiner Erkenntniſs gelangen kannst? — Das glaube ich gar nicht abzusehn für jezt. — Allzufrüh eben, habe Parmenides gesagt, ehe du dich gehörig geübt hast, o Sokrates, unternimmst du zu bestimmen was sittlich ist und gerecht und gut und so jeden andern Begriff. Schon neulich habe ich dies bemerkt, als ich hörte wie du dich mit dem Aristoteles unterredetest. Schön allerdings und göttlich, das wisse nur, ist der Trieb der dich treibt zu diesen Forschungen. Strekke dich aber zuvor noch besser und übe dich vermittelst dieser für unnüz gehaltenen und von den meisten auch nur Geschwäz genannten Wissenschaft, so lange du noch jung bist: denn wo nicht, so wird dir die Wahrheit doch entgehen. — Welches aber, o Parmenides, ist die Art und Weise sich zu üben? — Dieselbe, o Sokrates, die du eben vom Zenon gehört hast. Besonders aber habe ich mich auch darüber gefreut von dir, als du diesem sagtest du gäbest ihm nicht zu nur an den sichtbaren Dingen und in Beziehung auf sie die Untersuchung durchzuführen, sondern nur in Beziehung auf jenes was man mit dem Verstande auffaſst, und dem jeder ein bestimmtes Sein am meisten zuschreibt. — Es schien mir eben, habe Sokrates hinzugefügt, auf jene Art nicht schwer von den Dingen zu zeigen, daſs sie ähnlich und unähnlich sind, und daſs ihnen alles was man nur

sonst will zukommt. — Und mit Recht, sagte Parmenides. Ausserdem mufst du aber auch noch dies thun, dafs du nicht nur etwas als seiend voraussezest und so untersuchst was sich aus der Voraussezung ergiebt: sondern auch dafs jenes nämliche nicht sei mufst du hernach zum Grunde legen, wenn du dich noch besser üben willst. — Wie meinst du das? fragte Sokrates. — Zum Beispiel, sagte Parmenides, nach der Voraussezung, von welcher Zenon ausgegangen ist, wenn Vieles ist, was mufs sich dann ergeben für das Viele an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele, mufst du dann auch eben so untersuchen, wenn nicht Vieles ist, was sich dann ergeben mufs für das Eins sowol als für das Viele an sich jedes und in Beziehung auf einander. Eben so wenn du voraussezest wenn es Aehnlichkeit giebt oder wenn es sie nicht giebt, ist zu sehen, was aus jeder von beiden Voraussezungen folgt, sowol für das Vorausgesezte selbst als für das Andere insgesammt, an sich und in Beziehung auf einander. Auch von dem Unähnlichen gilt dasselbe und von der Bewegung und Ruhe, von dem Entstehen und Vergehen, ja von dem Sein selbst und dem Nichtsein. Und mit einem Worte, was du auch zum Grunde legest, als seiend und nicht seiend und in welchem andern Zustande, davon mufst du sehn was sich jedesmal ergiebt für das Gesagte selbst und für jedes andere einzelne was du zunächst betrachten willst, und für mehreres und Alles insgesammt eben so. Eben so auch das Andere an sich und in Beziehung auf jedes Einzelne was dir zunächst liegt, du magst nun das, wovon du ausgingst als seiend voraussezen oder als nichtseiend, wenn du vollkommen geübt

136

auch die Wahrheit vollkommen durchschauen willst. — Ein unendliches Geschäft, o Parmenides, beschreibst du, sagte Sokrates, und ich verstehe es noch nicht recht. Warum aber machst du es nicht selbst durch von irgend einer Voraussezung aus, damit ich es desto besser begreife? — Ein grofses Werk, o Sokrates, sagte er, legst du mir auf, und in meinem Alter. — Aber du also, habe Sokrates gesagt, o Zenon, warum willst du nicht etwas abhandeln? — Darauf habe Zenon lächelnd geantwortet: Wir wollen ihn selbst bitten den Parmenides. Denn das ist nichts geringes was er sagt; oder siehst du selbst nicht, welche Arbeit du ihm anmuthest? Wären wir nun mehrere, so lohnte es nicht ihn zu bitten: denn unschiklich ist es dergleichen vor Vielen zu reden, zumal einem Manne von solchen Jahren, denn die wenigsten wissen, dafs ohne so das ganze Gebiet durchzugehn und zu umwandeln es nicht möglich ist die Wahrheit zu treffen, und richtige Einsicht wirklich zu erlangen. Ich also, o Parmenides, vereinige mich mit der Bitte des Sokrates, damit auch ich nach langer Zeit dich einmal wieder höre. — Als dieses Zenon gesprochen, sagte Antiphon, habe Pythodoros selbst wie er ihm erzählt, und so auch Aristoteles und die Andern den Parmenides gebeten, was er meine an einem Beispiel auszuführen, und ja nicht anders zu wollen. — Hierauf habe Parmenides gesagt, ich weifs wol zu gehorchen. Wiewohl es mir, glaube ich, wie dem Rosse des Ibykos gehen wird, welchem als einem wakkern zwar aber schon bejahrten Streiter, weil es im Begriff noch einmal den Kampf des Wagens zu bestehen, aus 137 Kunde vor dem was ihm bevorstand gezittert, eben deshalb jener selbst sich vergleicht, da auch

er, wie er sagt, wider Willen, so alt schon, gezwungen werde, noch einmal die Bahn der Liebe zu gehn: so fühle auch ich, wenn ich es bedenke nicht wenig Furcht, wie ich wol in solchem Alter eine so grofse und schwierige Reihe von Untersuchungen durchschwimmen soll. Dennoch sei es drum: denn ich mufs euch wol gefällig sein, zumal auch Zenon einstimmt. Sind wird doch unter uns. Von wo aber sollen wir anfangen, und was zuerst zum Grunde legen? Oder wollt ihr, da doch einmal das mühsame Spiel soll gespielt werden, dafs ich von mir selbst anfange und von meiner Voraussezung, indem ich das Eins zum Grunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was dann sich ergeben mufs. — Das thue allerdings, habe Zenon gesagt. — Wer aber, sprach Parmenides, wird mir antworten? Nicht der jüngste? Denn der würde am wenigsten Vorwiz treiben, und was er meint auch gewifs antworten, und zugleich würde mir seine Antwort einen Ruhepunkt gewähren. — Ich bin dir bereit, o Parmenides, habe darauf Aristoteles gesagt. Denn mich meinst du, wenn du den jüngsten meinst. Frage also, ich werde schon antworten.

Wolan, habe Parmenides gesagt, wenn Eins ist, so kann doch wol das Eins nicht Vieles sein? — Wie sollte es wol! — Also darf es auch weder einen Theil haben, noch selbst ein Ganzes sein? — Wie so? — Der Theil ist doch wol Theil eines Ganzen? — Ja. — Und wie das Ganze? ist nicht das, dem kein Theil fehlt, ein Ganzes? — Allerdings. — In beiden Fällen also wird das Eins aus Theilen bestehen, wenn es ein Ganzes ist und wenn es Theile hat? — Nothwendig. — In beiden Fällen also wäre das Eins Vieles und nicht Eins. — Richtig. — Es

soll aber nicht Vieles sein, sondern Eins. — Das soll es. — Weder also kann das Eins ganz sein noch Theile haben, wenn es Eins sein soll. — Freilich nicht. — Wenn es nun gar keinen Theil hat: so hat es doch auch weder Anfang noch Ende noch eine Mitte. Denn dergleichen wären doch schon Theile desselben. — Richtig. — Gewiſs aber sind Anfang und Ende die Grenzen eines jeden. — Wie sonst? — Unbegrenzt also ist das Eins wenn es weder Anfang noch Ende hat? — Unbegrenzt. — Also auch ohne Gestalt; denn es kann weder Rundes noch Grades an sich haben. — Wie so? — Rund ist doch wol das, dessen Enden überall von der Mitte gleich weit abstehn? — Ja. — Grade aber das, dessen Mitte beiden Enden gegenüber ist? — So ist es. — Also müſste das Eins Theile haben und Vieles sein, wenn es die grade Gestalt oder die kreisförmige an sich hätte. — Allerdings. — Also ist es weder grade noch kreisförmig 138 wenn es nicht einmal Theile hat. — Richtig. — Ferner, wenn es so beschaffen ist kann es auch nirgends sein. Denn es kann weder in einem Andern noch in sich selbst sein. — Wie so doch? — In einem andern seiend müſste es von jenem in welchem es wäre rings umgeben sein, und vielfach davon an vielen Orten berührt werden. Dem Einen aber, und theillosen und vom Kreise nichts an sich habenden ist es unmöglich im Kreise herum an vielen Orten berührt zu werden. — Unmöglich. — Wiederum in sich selbst seiend müſste es sich selbst umfassen, und doch nichts anders sein als es selbst, wenn es doch in sich selbst sein soll. Denn daſs etwas in etwas es nicht umgebenden sei ist unmöglich. — Unmöglich freilich — Also wäre eins davon das umgebende, und ein anderes wieder das um-

gebene. Denn ganz kann nicht dasselbige beides leiden und auch thun. Und so wäre demnach das Eins nicht mehr Eins sondern Zwei. — Freilich nicht Eins. — Also ist das Eins weder sich selbst noch einem andern einwohnend. — Das ist es nicht. — Sieh also, wenn es sich so damit verhält ob es wol kann ruhen oder sich bewegen. — Wie so denn nicht? — Weil wenn es sich bewegte, es sich entweder im Raume bewegte oder sich veränderte. Denn dies sind die einzigen Bewegungen. — Ja. — Und wenn das Eins sich veränderte könnte es ja unmöglich noch Eins sein. — Unmöglich. — Veränderungsweise also bewegt es sich nicht. — Offenbar nicht. — Ob aber durch Raumbewegung? — Vielleicht. — Allein wenn das Eins sich im Raum bewegte: so müſste es sich entweder an demselben Orte im Kreise herumdrehen, oder es müſste einen Ort mit dem andern vertauschen. — Nothwendig. — Nicht wahr aber, dreht es sich im Kreise, so muſs es auf seiner Mitte ruhen, und andere Theile haben, welche sich um die Mitte herumbewegen? Dem aber weder Mitte noch andere Theile zukommen, auf welche Weise soll sich das jemals um die Mitte herumbewegen? — Auf keine Weise. — Vertauscht es aber seinen Ort: so ist es zu jeder andern Zeit anderswo, und bewegt sich so? — Wenn es sich freilich bewegen soll. — Daſs es aber in etwas sei hat sich uns unmöglich gezeigt. — Ja. — Ist also nicht noch unmöglicher, daſs es in etwas komme? — Ich sehe nicht ein, wie so. — Wenn etwas in etwas hineinkommt, muſs es nicht nothwendig theils noch nicht in jenem sein, da es ja erst hineinkommt, theils auch nicht ganz auſserhalb desselben, da es ja schon hineinkommt? — Nothwendig. — Wenn dies also ja begegnen kann: so kann es nur dem

begegnen was Theile hat. Denn davon kann einiges schon in jenem anderes noch aufserhalb desselben sein. — Das ist richtig. — Was aber weder Theile hat noch ein Ganzes ist, kann das nicht noch weit unmöglicher irgendwo hineinkommen, da es weder theilweise noch ganz hineinkommen kann? — Offenbar. — Weder also kann es wohin gehend und in etwas hineinkommend seinen Ort vertauschen, noch durch Herumdrehung an demselben Ort oder durch Veränderung sich bewegen. — Es scheint nicht. — Nach jeder Art von Bewegung also ist das Eins 139 unbeweglich. — Unbeweglich. — Aber wir behaupten auch, dafs es unmöglich in etwas sein kann. — Das behaupten wir. — Also wird es auch niemals irgendwo bleiben. — Wie so? — Weil es ja doch in dem sein müfste, wo es bleiben soll. — Das ist wahr. — Aber es konnte ja weder sich selbst noch einem andern einwohnen. — Nein. — Also kann es auch niemals irgendwo bleiben. — Es scheint nicht. — Was aber nirgend jemals bleibt, das steht nicht still und ruht nicht. — Nein, nicht möglich. — Das Eins also wie es scheint ruht nicht und bewegt sich auch nicht. — Freilich nicht, wie wir sehen. — Aber es wird auch ferner weder einerlei sein mit sich selbst oder einem andern, noch auch verschieden von sich selbst oder einem andern. — Wie das? — Wäre es verschieden von sich selbst: so wäre es verschieden von Eins und also nicht Eins. — Wahr. — Wäre es ferner einerlei mit einem Andern: so wäre es jenes und nicht mehr es selbst. So dafs es auch auf diese Art nicht mehr das wäre was es ist, Eins, sondern verschieden von Eins. — Freilich nicht. — Also einerlei mit einem andern oder verschieden von sich selbst wird es nicht sein. — Nein. —

Es

Es wird aber auch nicht verschieden sein von einem andern, so lange es Eins ist. Denn dem Eins gebührt das gar nicht, das Verschiedene zu sein für irgend etwas, sondern nur dem Verschiedenen, und keinem andern. — Richtig. — In sofern es also Eins ist, wird es nicht verschieden sein. Oder glaubst du? — Nicht doch. — Wenn aber nicht in sofern, dann auch nicht in wiefern es Es selbst ist; und wenn nicht in wiefern es Es selbst ist, dann auch überall nicht selbst. Wenn es also auf keine Weise das Verschiedene ist, dann ist es auch nicht das Verschiedene von etwas. — Richtig. — Aber es wird auch nicht einerlei sein mit sich selbst. — Wie das nicht? — Die Natur des Eins ist nicht dieselbe wie die des Einerlei. — Wie doch? — Weil nicht, wenn etwas einerlei mit etwas geworden ist, es auch Eins wird. — Aber was denn? — Was einerlei mit dem Vielen geworden ist, das wird doch nothwendig Vieles und nicht Eins. — Das ist wahr. — Sondern nur wenn das Eins und das Einerlei gar nicht von einander verschieden wären, dann müſste, wenn etwas einerlei geworden ist, es auch immer Eins geworden sein, und wenn Eins, einerlei. — Allerdings. — Also wenn das Eins mit sich selbst einerlei sein wird, wird es nicht Eins mit sich selbst sein, und so wird es Eins seiend auch wieder nicht Eins sein. — Aber das ist ja unmöglich. — Also ist auch dem Eins unmöglich weder verschieden zu sein von einem andern, noch einerlei mit sich selbst. — Unmöglich. — So ist demnach das Eins weder einerlei noch verschieden, weder mit einem Andern noch mit sich selbst. — Freilich nicht. — Es wird aber auch weder ähnlich noch unähnlich sein weder sich selbst noch einem Andern. — Wie so? —

Weil dasjenige ähnlich ist, dem irgend einerlei zukommt. — Ja. — Das Einerlei aber hatte sich gezeigt seiner Natur nach aufserhalb des Eins zu sein. — So zeigte es sich. — Wenn aber dem Eins noch etwas zukäme aufser dem
140 Eins sein: so käme ihm zu mehr zu sein als Eins, dies aber ist unmöglich. — Ja. — Also kann auch niemals dem Eins einerlei zukommen, weder mit einem andern noch mit sich selbst. — Offenbar nicht. — Also kann es auch nicht ähnlich sein weder einem Andern noch sich selbst. — Es scheint nicht. — Eben so wenig kommt auch dem Eins zu ein verschiedenes zu sein: denn auch so käme ihm zu mehr zu sein als Eins. — Freilich mehr. — Welchem nun verschiedenes zukommt von sich selbst oder einem andern, das wäre sich selbst oder dem andern unähnlich, wenn dasjenige welchem einerlei zukommt ähnlich ist. — Richtig. — Das Eins also, wie es scheint, welchem auf keine Weise verschiedenes zukommt ist auch auf keine Weise unähnlich weder sich selbst noch einem andern. — Nein allerdings. — Also weder ähnlich noch unähnlich weder einem andern noch sich selbst wäre das Eins. — Offenbar nicht. — Aber so beschaffen wird es auch weder gleich noch ungleich sein weder sich noch einem andern. — Wie doch? — Um gleich zu sein wird es von einerlei Maafsen sein müssen als Jenes dem es gleich ist. — Ja. — Um aber gröfser oder kleiner zu sein müfste es in Beziehung auf gleichmäfsige Dinge mehrere Maafse halten als die kleineren, und wenigere als die gröfseren. — Ja. — In Beziehung auf ungleichmäfsige aber müfste das Maafs selbst gröfser sein als das der einen, kleiner als das der andern. — Wie anders? — Ist es aber nicht unmöglich, dafs

dasjenige dem gar nicht einerlei zukommt einerlei Maaſs oder sonst irgend etwas einerlei haben könne? — Unmöglich. — Gleich also ist es weder sich selbst noch einem andern, da es nicht von einerlei Maaſsen ist? — Nein wie es sich zeigt. — Soll es aber weniger Maaſse haben oder mehrere: so muſs es doch wieviel Maaſse haben, so viel Theile, und so wäre es wieder nicht Eins, sondern soviel als es Maaſse hätte. — Richtig. — Ist es aber nur von Einem Maaſse: so wäre es dem Maaſse gleich. Das aber hat sich als unmöglich gezeigt, daſs es irgend einem gleich sein könnte. — So hat es sich gezeigt. — Indem es also weder Ein Maaſs an sich hat noch viele noch wenige, noch überhaupt einerlei, wird es auch weder sich selbst noch einem andern gleich sein, noch auch wiederum gröſser oder kleiner als es selbst oder ein anderes. — Auf alle Weise verhält es sich so. — Und wie? dünkt dich wol das Eins älter oder jünger zu sein oder auch das nämliche Alter als sonst etwas haben zu können? — Warum doch nicht? — Weil es um einerlei Alter als es selbst oder etwas anderes zu haben auch eine Gleichheit oder Aehnlichkeit der Zeit an sich haben müſste, die es doch, wie wir sagten, nicht an an sich hat, weder Gleicheit noch Aehnlichkeit. — Das sagten wir freilich. — Aber auch daſs es keine Unähnlichkeit oder Ungleichheit an sich hätte, auch das sagten wir. — Allerdings. — Wie wird es also möglich sein, daſs es älter oder jünger ist als irgend etwas oder auch von gleichem Alter, da es sich so damit verhält? — Auf keine Weise. — So ist demnach das Eins weder älter noch jünger noch von demselben Alter, weder als es selbst noch als etwas anderes. — Offenbar nicht. — Also kann auch wol das Eins

141

überall nicht in der Zeit sein, wenn es so beschaffen ist? Oder wird nicht nothwendig, was in der Zeit ist, immer älter als es selbst? — Nothwendig. — Und das ältere ist doch immer nur älter als ein jüngeres? — Was sonst? — Was also älter wird als es selbst, das wird zugleich auch jünger als es selbst; wenn es doch etwas haben soll, als was es älter wird. — Wie meinst du dies? — So: Verschieden darf eins vom andern nicht erst werden, wovon es schon verschieden ist; sondern wovon es schon verschieden ist davon ist es verschieden, wovon es geworden ist, davon ist es geworden, wovon es werden wird davon wird es werden; wovon es aber verschieden wird, davon ist es noch nicht verschieden geworden, und will es auch nicht erst werden, und ist es auch noch nicht; sondern wird es eben, und anders nicht. — Natürlich freilich. — Nun aber ist doch das Aeltere eine Verschiedenheit von einem Jüngeren, und von nichts anderem. — So ist es. — Also was älter wird als es selbst, das wird nothwendig zugleich auch jünger als es selbst. — So scheint es. — Dennoch aber muſs es auch weder mehrere Zeit werden als es selbst, noch auch wenigere, sondern gleiche Zeit mit sich selbst werden und sein und geworden sein und sein werden. — Nothwendig allerdings auch das. — Nothwendig also ist auch, wie es scheint, daſs alles was in der Zeit ist und dem dieses eignet das nämliche Alter mit sich selbst habe und zugleich auch älter sowol als jünger werde als es selbst. — So sieht es aus. — Aber das Eins hatte von allen diesen Beschaffenheiten nichts an sich? — Nichts. — Also hat es auch keine Zeit an sich und ist in keiner Zeit. — Freilich nicht, wie unsere Rede zeigt. — Wie nun?

Das War und Wurde und Istgeworden, deutet das nicht auf ein Ansichhaben einer vergangenen Zeit? — Allerdings. — Und das Wirdsein und Wirdgewordensein und Wirdwerden auf das einer hernach kommenden? — Ja. — Und das Ist und Wird auf das einer jezt gegenwärtigen? — Ohne Zweifel. — Wenn also das Eins auf keine Weise gar keine Zeit an sich hat: so ist es weder je geworden, noch wurde es oder war es, noch ist es jezt geworden oder wird oder ist, noch wird es in Zukunft geworden sein oder wird werden oder wird sein. — Vollkommen richtig. — Kann denn aber auf irgend eine Art etwas ein Sein haben als auf eine von diesen? — Auf keine. — Also hat das Eins auf keine Art ein Sein? — Nein, wie es aussieht. — Auf keine Weise also ist das Eins. — Nein, wie es sich zeigt. — Es ist also auch nicht so, daſs es Eins ist. Denn alsdann wäre es doch seiend und hätte ein Sein an sich. Uns aber scheint, daſs das Eins weder Eins ist noch ist, wenn man einer solchen Rede glauben darf. — So ist es beinahe. — Was aber nicht ist, kann wol dieses Nichtseiende etwas haben? oder kann man etwas davon haben? — Wie sollte man? — Also hat man auch kein Wort dafür, keine Erklärung davon, noch auch irgend eine Erkenntniſs Wahrnehmung oder Vorstellung. — Offenbar nicht. — Also wird es auch nicht benannt, nicht erklärt, nicht vorgestellt, nicht erkannt, noch auch etwas, was es an sich hätte, wahrgenommen. — Es scheint nicht. — Ist es nun wol möglich, daſs es sich mit dem Eins so verhalte? — Nicht wohl, wie mich dünkt. — Willst du also, daſs wir noch einmal von vorn auf unsere Voraussezung zurükgehen, ob sich uns etwas verändert darstellen wird, wenn

142

wir sie noch einmal durchgehn? — Das will ich sehr gern.

Also, wenn Eins ist, sagen wir doch, was dann für dasselbe folge, was es auch sei, das müssen wir zugestehen. Nicht wahr? — Ja. — So sieh noch einmal von Anfang. Wenn das Eins ist, ist es dann wol möglich, daſs es zwar ist, aber kein Sein an sich hat? — Nicht möglich. — Also giebt es doch ein Sein des Eins, das nicht einerlei ist mit dem Eins: denn sonst wäre das Sein nicht dessen Sein, und das Eins hätte nicht nur das Sein an sich, sondern es wäre ganz einerlei zu sagen: Eins ist und Eins eins. Das ist aber nicht unsere Voraussezung, wenn Eins eins, was alsdann folgt, sondern wenn Eins ist. Nicht so? — Allerdings. — So demnach, daſs das Ist etwas anderes bedeutet als das Eins? — Nothwendig. — Wird also wol etwas anderes, als daſs das Eins das Sein an sich hat, gemeint, wenn Jemand zusammengefaſst sagt Eins ist? — Dieses freilich. — Noch einmal also laſs uns sagen wenn Eins ist, was daraus folgen wird. Zeigt nicht nothwendig diese Voraussezung das Eins als ein solches, welches Theile hat? — Wie doch? — So. Wenn das Ist dieses seienden Eins genannt wird, und das Eins, dieses einen Seienden, dabei aber das Sein nicht dasselbige ist wie das Eins, sondern nur desselbigen, welches wir vorausgesezt, des seienden Eins, ist dann nicht nothwendig das seiende Eins das Ganze davon? und werden nicht hievon das Eins und das Seiende Theile? — Nothwendig. — Wollen wir nun jeden dieser Theile nur Theil nennen oder müssen wir nicht den Theil Theil des Ganzen nennen? — Des Ganzen. — Und ein Ganzes ist doch was Eins ist und Theile hat? — Allerdings. — Wie

nun? wird wol einer von diesen beiden Theilen des seienden Eins, das Eins und das Seiende, jemals ablassen das Eins des Seienden zu sein, oder das Seiende des Eins? — Das wird nicht geschehn. — Also hält auch wieder jeder von diesen Theilen das Eins fest und auch das seiende. Und so entsteht zum wenigsten jeder Theil wieder aus zwei Theilen. Und so immer auf dieselbe Art, was als ein Theil gesezt wird hält immer diese beiden Theile. Denn das Eins hält immer das Seiende, und das Seiende das Eins: so daſs nothwendig was immer zu zweien wird niemals Eins ist. — Auf alle Weise freilich. — Ist also nicht auf diese Art das seiende Eins unendlich der Menge nach? — So scheint es wenigstens. — Sieh nun auch noch dieses. — 143
Welches? — Das Eins sagen wir habe Sein an sich, weil es seiend ist. — Ja. — Und deshalb ist uns das seiende Eins als Vieles erschienen? — So ist es. — Wie nun? das Eins selbst, welchem wir das Sein zuschrieben, wenn wir dies in unserm Verstande allein nehmen, ohne dasjenige, was es, wie wir sagen, an sich hat, wird es uns so wenigstens nur als Eins erscheinen, oder auch so an sich selbst als Vieles? — Als Eins, glaube ich wenigstens. — Laſs uns also sehen. Ist nicht nothwendig das Sein desselben etwas anderes, und es selbst auch etwas anders, wenn doch nicht das Eins das Sein ist, sondern es nur als etwas anderes an sich hat? — Nothwendig. — Ist nun das Eins etwas anderes, und das Sein etwas anderes: so ist weder vermöge des Seins das Sein von dem Eins noch vermöge des Einsseins das Eins von dem Sein verschieden, sondern vermöge des verschiedenen und anderen sind sie verschieden von einander. — Allerdings. — So daſs das Verschiedene we-

der mit dem Eins noch mit dem Sein einerlei ist? – Wie sollte es auch? — Wie nun wenn wir aus diesen herausnehmen wie du willst, das Sein und das Verschiedene, oder das Sein und das Eins, oder das Eins und das Verschiedene, haben wir nicht in jedem Falle herausgenommen, was wir mit Recht beides nennen können? — Wie doch? — So. Kann man sagen Sein? — Ja. — Und hernach auch wieder sagen Eins? — Auch dieses. — So ist jedes von ihnen besonders gesagt? — Ja. — Wie aber wenn ich sage Sein und Eins, ist dann nicht beides gesagt? — Freilich. — Also auch wenn ich Sein und Verschiedenes sage, oder Verschiedenes und Eins, sage ich dann nicht jedesmal gewiſs beides? — Ja. — Was aber mit Recht beides genannt wird, kann das wol beides zwar sein nicht aber Zwei? — Unmöglich. — Was aber zwei war, muſs davon nicht jedes Einzelne Eins sein? — Das ist nicht zu vermeiden. — Da also diese je zwei zusammen sind, so muſs auch jedes einzelne eins sein. — Offenbar. — Wenn aber jedes Eins ist und wir dann zu irgend einer von den vorigen Verbindungen irgend eins hinzusezen, wird es dann nicht nothwendig Drei? — Ja. — Und ist Drei nicht ungrade, und Zwei grade? — Wie anders? — Und wie wenn es zwei giebt muſs es nicht auch nothwendig zweimal geben? und wenn Drei dreimal? wenn doch in Zwei zweimal Eins stekt und in Drei dreimal Eins? — Nothwendig. — Wenn aber Zwei und Zweimal ist, ist dann nicht auch nothwendig Zweimal zwei? und wenn Drei und dreimal, dann nicht auch nothwendig dreimal drei? — Wie anders? — Und wie wenn drei ist und zweimal und so auch zwei und dreimal, ist dann nicht nothwendig

auch zweimal drei und dreimal zwei? — Gar sehr. — Also ist auch grades grademal und ungrades ungrademal und grades ungrademal und ungrades grademal. — So ist es. — Wenn es 144 sich nun so verhält, glaubst du dafs irgend eine Zahl übrig bleibt, welche es nicht nothwendig geben muſs? — Keine gewiſs. — Wenn also Eins ist, so ist nothwendig auch Zahl. — Nothwendig. — Und wenn Zahl ist so ist auch Vieles und eine unendliche Menge seiendes. Oder wird die Zahl nicht unendlich der Menge nach und Sein an sich habend? — Freilich gewiſs. — Wenn nun jede Zahl Sein an sich hat: so muſs es auch jeder einzelne Theil der Zahl an sich haben. — Ja. — Unter Alles also, welches Vieles ist, ist das Sein vertheilt und verläſst nichts von allem seienden, weder das kleinste noch gröſste? Oder ist das unvernünftig erst zu fragen? denn wie könnte wol das Sein etwas seiendes verlassen? — Auf keine Weise. — Zerschnitten also ist das Sein aufs kleinste und gröſste und auf jede mögliche Art, und es ist mehr als alles getheilt, und es giebt unzählige Theile des Seins. — So verhält es sich. — Mehr als Alles also hat es Theile? — Freilich mehr. — Wie nun? giebt es unter diesen etwas, welches zwar Theil des Seins wäre, aber kein Theil? — Wie wäre wol so etwas möglich? — Sondern wenn es Theil ist, ist es nothwendig, so lange es ist, auch Eins; keins kann es unmöglich sein. — Unmöglich. — Jedem einzelnen Theile des Seins wohnt also das Eins bei, und läſst weder von dem kleinsten noch von dem gröſsten, noch von sonst einem. — So ist es. — Wenn es nun Eins ist, kann es wol vielfältig zugleich ganz sein? Dieses erwäge. — Ich erwäge, und sehe daſs es unmöglich ist. — Ge-

theilt also wenn nicht ganz. Denn anders kann es auf keine Weise allen Theilen des Seins einwohnen als getheilt. — Ja. — Das getheilte ist aber doch nothwendig soviel als der Theile sind? — Nothwendig. — Also haben wir nicht richtig gesprochen als wir eben sagten mehr als Alles wäre das Sein getheilt. Denn es ist nicht mehr als das Eins vertheilt, sondern gleich, wie es scheint, mit dem Eins. Denn weder das Sein verläſst das Eins, noch das Eins das Sein; sondern diese zwei sind immer überall sich begleitend. — So zeigt es sich offenbar allerwärts. — Also ist auch das Eins selbst, mit dem Sein vertheilt Vieles und unbegrenzter Menge. — Offenbar. — Nicht nur also das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst muſs indem es durch das Seiende vertheilt ist Vieles sein. — Allerdings. — Ferner wol, da Theile Theile des Ganzen sind: so ist das Eins auch begrenzt gegen das Ganze. Oder werden nicht die Theile von dem Ganzen umfaſst? — Nothwendig. — Und das Umfassende ist doch wol Grenze? — Wie sollte es nicht! — Das Eins ist also Eins 145 und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und zugleich unbegrenzter Menge. — Offenbar. — Hat es nicht auch indem es begrenzt ist etwas Aeuſserstes? — Nothwendig. — Und wie, wenn es ein Ganzes ist, wird es nicht auch Anfang haben und Mitte und Ende? Oder ist es möglich, daſs etwas ein Ganzes sei ohne diese drei? und wem irgend eins von diesen fehlt, wird das wol noch ein Ganzes sein können. — Es wird nicht können. — Also auch Anfang wie es scheint und Mitte und Ende hat das Eins. — Die hat es. — Aber die Mitte steht doch gleich weit ab von den Enden, sonst wäre sie nicht die Mitte. — Freilich nicht. — Also auch irgend

eine Gestalt, wie es scheint, wird so beschaffen das Eins haben, es sei nun eine grade oder krumme oder aus beiden gemischte? — Die mufs es haben. — Und wird es nicht, wenn es sich so verhält, in sich selbst sein und in einem Andern? — Wie so? — Von den Theilen ist doch jeder im Ganzen und keiner aufserhalb des Ganzen. — Richtig. — Und alle Theile werden von dem Ganzen umfafst? — Ja. — Ferner ist doch das Eins alle seine Theile, und weder mehr noch weniger als sie insgesammt. — Freilich nicht. — Und das Eins ist auch das Ganze? — Wie sollte es nicht. — Wenn also alle Theile im Ganzen sind, und das Eins alle Theile ist, und auch wieder das Ganze, ferner jene alle von dem Ganzen umfafst werden: so wird also das Eins von dem Eins umfafst, und so wäre schon das Eins in sich selbst. — Offenbar. — Allein das Ganze wiederum ist doch nicht in den Theilen weder in allen noch in einigen. Denn wenn in allen, dann auch nothwendig in irgend einem. Denn wenn es in irgend einem nicht wäre, könnte es auch nicht mehr in Allem und Jedem sein, und wenn dies eine zu jenen allen gemeinschaftlich gehört, und das Ganze in ihm nicht ist, wie kann es noch in jenem allen gemeinschaftlich sein? — Auf keine Weise. — Ferner auch nicht in einigen Theilen. Denn wenn in einigen Theilen das Ganze wäre: so wäre das mehrere in wenigerem, welches unmöglich ist. — Unmöglich freilich. — Wenn nun weder in mehreren noch in einem noch in Allen Theilen das Ganze ist, mufs es nicht nothwendig entweder in irgend einem andern sein, oder gar nirgends sein? — Nothwendig. — Und nirgends seiend wäre es ja nichts. Als ein Ganzes also mufs es, da es nicht in sich selbst

ist, in einem andern sein. — Allerdings. — In wiefern also das Eins ganz ist, ist es in einem andern; in sofern es aber alle seine Theile ist, ist es in sich selbst. Und auf diese Art muſs das Eins sowol selbst in sich selbst sein, als auch in einem andern. — So muſs es. — Wenn aber das Eins so beschaffen ist, muſs es nicht dann auch sowol sich bewegen als ruhen? — Woher? — Es ruht doch sofern es selbst in sich selbst ist. Denn indem es in Einem ist und aus diesem nicht herausgeht, ist es in demselben, da es in sich selbst ist. — So ist es freilich. — Was aber immer in demselben ist, das muſs immer ruhend sein. — Allerdings. — Und wie, was immer in einem andern ist, muſs das nicht im Gegentheil niemals in demselben sein? und wenn es niemals in demselben ist, auch nicht ruhen; und wenn es nicht ruht, sich bewegen? — So ist es. — Daher muſs das Eins, da es immer sowol in sich selbst als in einem anderen ist, auch immer sowol sich bewegen als ruhen. — Offenbar. — Ferner muſs es auch mit sich selbst sowol einerlei sein als auch von sich verschieden, und eben so mit dem andern sowol einerlei, als davon verschieden, wenn ihm das vorige alles zukommt. — Wie so? — Alles verhält sich doch zu allem und jedem so: entweder ist es einerlei oder verschieden, oder wenn es weder einerlei ist noch verschieden: so muſs es ein Theil dessen sein, zu dem es sich so verhält, oder auch für dasselbe als für seinen Theil das Ganze. — Offenbar. — Ist nun wol das Eins sein eigner Theil? — Mit nichten. — Eben so wenig auch ist es sein eignes, wie eines Theiles Ganze, indem es sich auch so zu sich selbst als Theil verhielte. — Unmöglich also, freilich. — Ist

146

aber etwa das Eins vom Eins verschieden? — Nicht füglich. — Also ist es auch nicht von sich selbst verschieden? — Freilich nicht. — Wenn es nun weder von sich selbst verschieden ist, noch auch Ganzes oder Theil von sich selbst, muſs es dann nicht mit sich selbst einerlei sein? — Nothwendig. — Und wie? was anderwärts ist als es selbst, das in sich selbst bleibende, muſs das nicht nothwendig verschieden von sich selbst sein, indem es doch anderwärts sein soll? — Mich wenigstens dünkt es. — So aber hat sich uns das Eins gezeigt, selbst in sich selbst seiend, und zugleich auch in einem andern? — So hat es sich freilich gezeigt. — Verschieden also wäre, wie es scheint, in sofern das Eins von sich selbst. — Es scheint. — Wie nun wenn etwas von etwas verschieden ist, wird es nicht von einem verschiedenen verschieden sein? — Nothwendig. — Und nicht wahr, alles was nicht Eins ist, ist verschieden von dem Eins, und das Eins von dem Nicht-Eins? — Wie sonst? — Verschieden also wäre das Eins von dem Andern insgesammt. — Verschieden. — Sieh nun weiter: das Einerlei und das Verschieden, sind diese beiden selbst nicht einander entgegengesezt? — Wie sonst? — Kann also wol jemals das Einerlei in dem Verschiedenen und das Verschiedene in dem Einerlei sein? — Es kann nicht. — Wenn also das Verschiedene niemals in Einerlei ist: so giebt es nichts, worin das Verschiedene irgend einige Zeit sein kann. Denn wenn es nur irgend einige in etwas wäre: so wäre diese Zeit hindurch das Verschiedene in Einerlei. Ist es nicht so? — So ist es. — Da es nun aber niemals in Einerlei ist: so wird auch niemals das Verschiedene in irgend etwas sein. — Richtig. — Also wird es auch weder in dem

Eins noch in dem Nicht-Eins sein? — Freilich nicht. — Also nicht vermöge des Verschiedenen kann das Eins von dem Nicht-Eins, noch das Nicht-Eins von dem Eins verschieden sein. — Freilich nicht. — Noch auch können sie vermöge ihrer selbst von einander verschieden sein, da sie das Verschiedene gar nicht in sich haben. — Wie sollten sie? — Wenn sie nun weder vermöge ihrer selbst verschieden sind noch vermöge des Verschiedenen, geht dann nicht auf
147 alle Weise das verloren, daſs sie von einander verschieden sind? — Es geht verloren. — Aber ferner, mit dem Eins hat doch alles Nicht-Eins keine Gemeinschaft? Denn sonst wäre es nicht Nicht-Eins, sondern gewissermaſsen Eins. — Wahr. — Also ist auch das Nicht-Eins keine Zahl. Denn auch so wäre es nicht ganz und gar Nicht-Eins, wenn es eine Zahl hätte. — Freilich nicht. — Und wie, ist etwa das Nicht-Eins Theil des Eins? oder würde auch so das Nicht-Eins Gemeinschaft haben mit dem Eins? — Es würde. — Wenn also ganz und gar das eine Eins ist, und das andere Nicht-Eins: so kann auch das Eins kein Theil des Nicht-Eins sein, noch auch das Ganze für jenes als seinem Theile; eben so wenig wiederum ist das Nicht-Eins Theil des Eins oder des Ganzes, dessen Theil das Eins wäre. — Freilich nicht. — Wir sagten aber, was von einander weder Theil noch Ganzes wäre noch auch verschieden, das werde mit einander einerlei sein. — Das sagten wir. — Wollen wir also auch sagen, daſs das Eins sich so gegen das Nicht-Eins verhält, daſs es mit demselben einerlei ist? — Das wollen wir sagen. — Also ist das Eins wie es scheint verschieden von dem Andern und von sich selbst und einerlei mit jenem und mit sich selbst. — Das erhellt wol durch

diese Ausführung. — Ist es etwa auch ähnlich und unähnlich sowol sich selbst als dem andern insgesamt? — Vielleicht. — Da es sich doch verschieden von dem Andern insgesammt gezeigt hat: so ist wol auch das andere verschieden von ihm? — Wie anders? — Also verschieden ist es von allem Andern, wie alles Andere von ihm, und weder mehr noch weniger? — Wie sonst? — Wenn also weder mehr noch weniger, dann eben so? — Ja. — Also in wiefern ihm zukommt verschieden zu sein von allem andern, und gleichermaſsen allem andern von ihm, in sofern kommt beiden einerlei zu, dem Eins mit allem Andern, und allem Andern mit dem Eins. — Wie meinst du das? — So: Mit jedem Worte benennst du doch etwas? — Ich gewiſs. — Wie nun, kannst du dasselbe Wort wol mehrere Male sagen, oder nur einmal? — Ich kann jenes. — Ist es nun so, daſs wenn du es einmal aussprichst, du dann jenes damit bezeichnest, wofür es das Wort ist; wenn aber mehrmals, dann nicht jenes? Oder muſst du nicht, du magst nun dasselbe Wort einmal oder öfter aussprechen, auch immer nothwendig dasselbige meinen? — Freilich. — Also auch das Verschiedene ist ein Wort für etwas? — Allerdings. — Wenn du es also aussprichst, es sei nun einmal oder öfter, so geschieht es nicht in Beziehung auf etwas anderes, und du benennst nicht etwas anderes damit, als nur eben jenes, wofür es das Wort ist. — Nothwendig. — Indem wir nun sagen, daſs alles andere verschieden vom Eins ist, und das Eins auch verschieden von allem andern: so sagen wir zwar zweimal verschieden, meinen aber damit nichts desto weniger keinen andern Begriff, sondern nur eben jenen wofür es das Wort ist. — In wiefern also das Eins von

148 allem andern verschieden ist, und alles andere von dem Eins, so dafs beiden einerlei verschiedenes zukommt: so kommt dem Eins nicht etwas verschiedenes sondern einerlei zu mit allem andern; und wenn zweien einerlei zukommt, so sind sie ähnlich. Nicht wahr? — Ja. — In wiefern also dem Eins zukommt verschieden von allem andern zu sein, eben in so fern wäre alles und jedes allem und jedem ähnlich. Denn jegliches ist ja von jeglichem verschieden. — So scheint es. — Aber das Aehnliche war doch dem Unähnlichen entgegengesezt? — Ja. — Auch wol das Verschiedene dem Einerlei selbst? — Auch dieses. — Aber auch das hatte sich gezeigt, dafs eben das Eins mit allem andern einerlei war und auch verschieden davon. — Das hatte sich gezeigt. — Und diese Beschaffenheit einerlei mit allem andern zu sein ist doch der entgegengesezt verschieden von allem andern zu sein? — Freilich wol. — Sofern es nun verschieden war hatte es sich als ähnlich gezeigt. — Ja. — Sofern es also einerlei ist, wird es unähnlich sein, vermöge der Beschaffenheit, welche jener ähnlich machenden entgegengesezt ist. Und ähnlich machte es doch die Verschiedenheit? — Ja. — Unähnlich also wird es die Einerleiheit machen; oder sie müfste der Verschiedenheit nicht entgegengesezt sein. — So scheint es. — Aehnlich also und unähnlich wird das Eins allem andern sein; sofern es verschieden ist ähnlich, sofern es einerlei ist unähnlich. — Es hat freilich, wie es scheint, diese Bewandnifs damit. — Aber auch diese hat es. — Welche? — Dafs ihm, sofern ihm einerlei zukommt nicht anderes zukommt, und dafs es, wiefern ihm nicht anderes zukommt auch nicht unähnlich ist, und dafs es, wiefern nicht unähnlich sofern ähnlich

ähnlich ist. Eben so daſs es, wiefern ihm anderes zukommt, verschieden ist, und wiefern verschieden, auch unähnlich. — Richtig gesagt. — Also als einerlei mit allem andern und auch weil es verschieden ist, in beider Hinsicht und in jeder wäre das Eins allem andern ähnlich sowol als unähnlich. — Allerdings. — Auf dieselbe Art also auch sich selbst, da es ja auch von sich selbst sowol verschieden, als auch mit sich selbst einerlei sich gezeigt hat, muſs es in beider Hinsicht und in jeder ähnlich und unähnlich erscheinen. — Nothwendig. — Wie aber wegen des Berührens, ob das Eins sich selbst und das Andere berührt oder nicht berührt, betrachte wie sich dieses verhält. — Ich betrachte. — Nämlich das Eins hatte sich doch gezeigt in sich selbst als Ganzem seiend. — Richtig. — Aber auch in dem Andern? — Ja. — Wiefern es nun in dem Andern ist, berührt es das Andere; wiefern in sich selbst wird es abgehalten zwar das Andere zu berühren, berührt aber selbst sich selbst, indem es in sich ist. — Offenbar. — Auf diese Art also berührt das Eins sich selbst und das Andere. — Es berührt. — Wie aber so? Muſs nicht jedes, was ein Anderes berühren soll, neben jenem zu berührenden liegen, die Stelle einnehmend, welche auf jene folgt, in der das zu berührende liegt? — Nothwendig. — Auch das Eins also, wenn es sich selbst berühren soll, muſs unmittelbar neben sich selbst liegen, die angrenzende Stelle einnehmend an jene in welcher es selbst ist. — Das muſs es freilich. — Wäre also das Eins Zwei: so könnte es dergleichen wol thun, und an zwei Stellen zugleich sein. So lange es aber Eins ist, wird es wol nicht können? — Nein, freilich nicht. — Dieselbe Unmöglichkeit also

149

ist es für das Eins, Zwei zu sein und sich selbst zu berühren. — Dieselbe. — Aber eben so wenig wird es das Andere berühren. — Wie so? — Weil wir doch sagen, was berühren soll muſs auſser aber neben dem zu berührenden sein, und kein drittes darf zwischen ihnen sein. — Richtig. — Zwei also müssen aufs wenigste sein, wenn es eine Berührung geben soll. — Gewiſs. — Wenn aber zu den Zweien auſserhalb neben an sich ein drittes anfügt: so werden sie selbst drei sein, der Berührungen aber zwei. — Ja. — Und so wird mit jedem einen hinzukommenden auch eine Berührung hinzukommen, und es folgt, daſs die Berührungen der Zahl nach um Eins weniger sind als die Dinge. Denn um wieviel die ersten zwei die Berührungen übertrafen, so daſs sie der Zahl nach mehr waren als diese, um eben soviel wird auch jede folgende Zahl der Dinge die Zahl der Berührungen übertreffen. Denn es kommt nun jedesmal Eins zu der Anzahl hinzu, und auch eine Berührung zu den Berührungen. — Richtig. — Wieviel also an der Zahl Dinge sind, soviel weniger eins sind ihre Berührungen. — Richtig. — Und wenn nur Eins da ist, und keine Zwei vorhanden ist: so giebt es keine Berührung. — Wie könnte es? — Und nicht wahr wir sagten, das Andere wäre weder Eins, noch hätte es das Eins in sich, da es ja das Verschiedene von ihm ist. — Freilich nicht. — Also ist auch keine Zahl in diesem Verschiedenen, wenn kein Eins darin ist. — Wie sollte es? — Also ist das Andere weder Eins noch Zwei noch hat es einen Namen von irgend einer andern Zahl. — Nein. — Das Eins ist also allein, und keine Zwei ist nicht da. — Offenbar nicht. — Also giebt es auch keine Berührung, wenn nicht Zwei da sind. — Freilich

nicht. — Auf diese Art also wird nach diesem allen das Eins sich selbst und das andere berühren sowol als auch nicht berühren. — So scheint es. — Ist es etwa auch sich selbst und dem Andern gleich und ungleich? — Wie so? — Wenn das Eins gröſser wäre als das Andere oder kleiner, und wiederum das Andere gröſser als das Eins oder kleiner: so wäre doch weder das Eins dadurch daſs es Eins ist, noch das Andere dadurch daſs es das Andere ist, gröſser oder kleiner in Beziehung auf einander, eben durch dieses ihr Wesen; sondern wenn sie auſserdem daſs sie dies sind auch noch jedes von ihnen die Gleichheit hätten, so wären sie gleich gegen einander, und wenn dieses die Gröſse hätte und jenes die Kleinheit oder umgekehrt, welchem von beiden Begriffen dann auch noch die Gröſse beiwohnte, der wäre gröſser, welchem aber die Kleinheit, der wäre kleiner? — Nothwendig. — Es giebt also zwei solche Begriffe, Gröſse und Kleinheit: denn wenn es sie nicht gäbe, so könnten sie nicht einander entgegen sein, und dem was ist einwohnen. — Wie könnten sie? — Wenn also dem Eins Kleinheit einwohnt: so muſs sie entweder in dem Ganzen oder in einem seiner Theile einwohnen. — Nothwendig. — 150 Wie wenn sie in dem Ganzen wohnte, wäre sie dann nicht entweder dem Eins gleichlaufend durch dasselbe verbreitet, oder aber es umfassend? — Offenbar. — Und wäre nicht die Kleinheit, wenn sie dem Eins gleichlaufend wäre ihm auch gleich? umfaſste sie es aber, dann gröſser? — Wie sonst? — Ist es nun wol möglich, daſs die Kleinheit gröſser als etwas sein kann, oder ihm gleich, und daſs sie also das Geschäft der Gleichheit oder der Gröſse verrichtet und nicht ihr eignes? — Nicht mög-

lich. — In dem ganzen Eins kann also die Kleinheit nicht sein, sondern soll sie es, so muſs sie in einem Theile sein. — Ja. — Aber nicht in einem ganzen Theile, weil sonst dasselbe erfolgen würde, wie oben für das Ganze, sie würde dem Theile gleich sein oder gröſser, in dem sie sich eben befände. — Nothwendig. — In nichts also was es irgend giebt kann jemals die Kleinheit sein, wenn sie weder in einem Theile ist noch im Ganzen, und es wird also nichts klein sein als die Kleinheit selbst. — Es scheint nicht. — So wird aber auch nicht Gröſse darin sein: denn sonst müſste es ein anderes gröſseres geben auſserhalb der Gröſse selbst, dasjenige nämlich in welchem die Gröſse sein soll, und zwar ohnerachtet es kein kleines giebt, worüber es doch hervorragen müſste, wenn es groſs sein soll; denn dies war ja unmöglich, da Kleinheit nirgends einwohnt. — Richtig. — Sonach ist die Gröſse selbst nur gröſser als die Kleinheit selbst, und die Kleinheit selbst nur kleiner als die Gröſse selbst. — Nur so. — Also ist auch das Andere weder gröſser noch kleiner als das Eins, indem es weder Gröſse noch Kleinheit in sich hat. Noch auch haben diese beiden selbst ihre Eigenschaft des Ueberragens und Ueberragtwerdens für das Eins, sondern nur für einander. Eben so wenig nun kann auch das Eins gröſser oder kleiner sein als diese beiden oder als das Andere, wenn es überall weder Gröſse noch Kleinheit in sich hat. — Offenbar nicht. — Ist nun das Eins weder gröſser noch kleiner als das Andere, kann es dann wol dieses überragen, oder selbst von ihm überragt werden? — Unmöglich. — Und was selbst weder überragt noch überragt wird, das ist nothwendig gleichmäſsig, und was gleich-

mäſsig ist, das ist auch gleich. — Wie anders. — Demnach muſs auch das Eins sich gegen sich selbst so verhalten, da es weder Gröſse an sich hat noch Kleinheit, daſs es nämlich sich selbst weder überragt noch von sich überragt wird, sondern gleichmäſsig mit sich ist, und also auch immer sich selbst gleich sein wird. — Allerdings. — So ist demnach das Eins sich selbst und dem Andern gleich. — Offenbar. — Ferner aber, da es selbst in sich selbst ist: so muſs es auch auſser sich herumgehn, und sich selbst umfassend gröſser sein als es selbst, von sich aber umfaſst kleiner; und so wiederum ist das Eins gröſser und auch kleiner als es selbst. — Das ist es. — Ist nicht auch nothwendig, daſs es nichts weiter giebt auſser dem Eins und dem Andern insgesammt? — Wie könnte es! — Aber irgendwo muſs doch alles sein was ist. — Ja. — Was nun irgendwo ist, muſs selbst kleiner in einem gröſseren sein. Denn anderswie kann wol nicht eins im andern sein. — Nicht wol. — Da es nun aber nichts weiter giebt auſser dem Andern insgesammt und dem Eins, und diese doch in etwas sein müssen, müssen sie nicht nothwendig in einander sein, das Eins in dem Andern und das Andere in dem Eins? Oder sie müſsten nirgends sein. — Das leuchtet ein. — In wiefern also das Eins in dem Andern ist, ist das Andere als umgebendes gröſser als das Eins, und das Eins als umgebenes kleiner als das Andere. In wiefern aber das Andere in dem Eins, ist auch das Eins auf dieselbe Art gröſser als das Andere, und das Andere kleiner als das Eins. — So scheint es. — Das Eins also ist gleich und gröſser und kleiner als es selbst und das Andre. — Offenbar. — Und gewiſs doch, wenn gröſser und kleiner und gleich,

151

ist es auch von gleichen Maafsen und von mehreren und wenigeren als es selbst und das Andere; und wenn von Maafsen, auch von Theilen. — Wie anders? — Von gleichen Maafsen aber und von mehreren und wenigeren ist es doch auch der Zahl nach mehr und weniger als es selbst und das Andere, und auch sich selbst und dem andern gleich in derselben Hinsicht. — Wie so? — Wenn es gröfser ist als etwas: so hält es auch mehrere Maafse, und wieviel Maafse soviel auch Theile. Und in Absicht auf das kleinere gleichfalls, und auf das Gleiche eben so. — Richtig. — Also wenn es gröfser und kleiner ist als es selbst, und auch sich gleich: so ist es auch von gleichen Maafsen, und von mehreren und wenigeren als es selbst? und wenn von Maafsen auch von Theilen? — Wie anders? — Ist es nun von soviel Theilen als es selbst: so ist es auch der Menge nach sich selbst gleich. Und wenn von wenigern ist es auch weniger, wenn von mehreren mehr der Zahl nach als es selbst. — Offenbar. — Und wird sich nicht gegen das Andere das Eins eben so verhalten, dafs es, wiefern es sich gröfser zeigt, auch mehr ist der Zahl nach, und in wiefern kleiner auch weniger, und in wiefern es gleich ist an Gröfse es auch gleich ist in Menge dem Andern? — Nothwendig. — So demnach, wie es scheint, ist wiederum das Eins gleich und mehr und weniger an Zahl als es selbst und als das Andere insgesammt. — Das ist es. — Ob nun wol auch das Eins Zeit an sich hat? und ob es jünger und älter als es selbst und als das Andere ist und wird? und auch wieder, wenn es in der Zeit ist dennoch weder jünger noch älter als es selbst oder das Andere? — Wie das? — Das Sein mufs ihm doch zukom-

men, wenn Eins ist. — Ja. — Und heifst denn Sein etwas anderes, als das Sein an sich haben in der gegenwärtigen Zeit, so wie das War für die vergangene, und das Wirdsein für die künftige Zeit das Ansichhaben des Seins ist? — So ist es. — Es mufs also Gemeinschaft haben an der Zeit, wenn anders am Sein. — Allerdings. — Und die Zeit geht doch fort? — Ja. — So wird es demnach immer älter als es selbst, wenn es mit der Zeit fortgeht? — Nothwendig. — Erinnern wir uns wol auch noch, dafs das Aeltere immer älter wird als ein Jüngerwerdendes? — Das erinnern wir uns. — Also auch, dafs wenn das Eins älter als es selbst wird, es zugleich auch selbst das Jüngerwerdende sein mufs, als welches es älter wird? — Nothwendig. — Es wird also jünger sowol als älter als es selbst auf diese Art. — Ja. — Aelter ist es aber, nicht wahr, wenn es werdend in der Zeit des Jezt ist zwischen dem War und Wirdsein? Denn es kann doch nicht aus dem Vorher in das Nachher fortschreitend das Jezt überspringen? — Freilich nicht. — Hält es aber dann nicht inne mit dem Aelterwerden, wenn es auf das Jezt trifft, sondern ist alsdann schon älter? Denn fortschreitend würde es niemals von dem Jezt ergriffen werden. Nämlich das fortschreitende verhält sich so, dafs es beide berührt, das Jezt sowol als das Hernach, indem es zwischen beiden, dem Jezt und dem Hernach, werdend das Jezt verläfst und das Hernach ergreift. — Richtig. — Wenn es also nothwendig ist, dafs alles Werdende das Jezt nicht vorbeigehe: so hält es auch nothwendig, wenn es an diesem ist, mit dem Werden inne, und ist alsdann das in dessen Werden es eben begriffen ist. — Das leuchtet ein. — Also auch

152

das Eins, wenn es im Aelterwerden auf das Jezt trifft, hält es inne, und ist alsdann älter. — Allerdings. — Also als was es älter wird, als das ist es auch älter? Es ward aber älter als es selbst? — Ja. — Es ist aber das Aeltere älter als ein jüngeres? — Das ist. — Auch jünger ist also alsdann das Eins als es selbst, wenn es älter werdend auf das Jezt trifft. — Nothwendig. — Das Jezt aber wohnt dem Eins bei sein ganzes Sein hindurch. Denn es ist immer jezt, wenn es ist. — Wie sollte es nicht? — Immer also ist und wird das Eins älter und jünger als es selbst. — So scheint es. — Ist oder wird es aber wol mehrere Zeit als es selbst, oder die gleiche? — Die gleiche. — Gewifs aber doch hat, was die gleiche Zeit ist oder wird auch einerlei Alter? — Wie anders? — Was aber dasselbe Alter hat, das ist weder älter noch jünger. — Freilich nicht. — Das Eins also, welches mit sich selbst gleiche Zeit ist und wird, das ist oder wird weder jünger noch älter als es selbst. — Nein, dünkt mich. — Wie aber ist es mit dem Andern insgesammt? — Das weifs ich nicht zu sagen. — Das aber weifst du doch zu sagen, dafs das Andere insgesammt, wenn es so verschieden sein soll, nicht Ein verschiedenes ist, sondern mehr als eins. Denn wenn es als 153 Ein anderes verschieden wäre, so wäre es Eins: da es aber als das Andere insgesammt verschieden ist, so ist es mehr als eins, und hat also eine Menge. — Die mufs es haben. — Hat es aber eine Menge, so mufs es auch eine gröfsere Zahl an sich haben als Eins. — Wie sonst? — Und wie doch? wollen wir sagen, dafs von der Zahl das Mehrere eher werde und geworden sei, oder das Wenigere? — Das Wenigere. — Das Wenigste also zuerst: dies ist aber das Eins.

Nicht wahr? — Ja. — Das Eins also ist zuerst geworden unter allem was Zahl hat. Aber auch das Andere insgesammt hat Zahl, da es doch das Andere insgesammt ist, und nicht Ein anderes. — Die hat es. — Das zuerst gewordene aber ist, glaube ich, auch früher geworden, und das andere später. Das später gewordene aber ist jünger als das früher gewordene; und auf diese Art also wäre das Andere insgesammt jünger als das Eins, und das Eins älter als das Andere insgesammt. — Das wäre es. — Wie aber so? Kann wol das Eins gegen seine eigne Natur geworden sein, oder ist das unmöglich? — Unmöglich. — Nun aber hatte sich doch das Eins gezeigt als Theile habend; wenn aber Theile, dann auch Anfang Mitte und Ende. — Ja. — Wird nun nicht bei allem zuerst der Anfang, sowol bei dem Eins, als bei jedem von den Andern? und dann nach dem Anfang auch das andere alles bis zum Ende? — Wie sonst? — Aber von allem andern wollen wir doch sagen, daſs es Theil des Ganzen und Einen ist, und daſs jenes selbst erst mit dem Ende zugleich Eins und Ganz geworden ist? — Das wollen wir sagen. — Das Ende aber, glaube ich, wird zulezt, und erst mit diesem zugleich wird seiner Natur nach das Eins. So daſs wenn es nothwendig ist, daſs das Eins nicht gegen seine eigne Natur werde, es mit dem Ende zugleich später als das Andere seiner Natur nach werden muſs. — Das leuchtet ein. — Also ist das Eins jünger als das Andere, und das Andere älter als das Eins. — Jezt freilich zeigt es sich wieder so. — Aber wie? der Anfang oder irgend welch ein anderer Theil vom Eins oder von irgend sonst etwas, was nur ein Theil ist, und nicht Theile, muſs das nicht Eins sein, da es doch ein Theil ist? — Noth-

wendig. — Also würde das Eins zugleich mit dem ersten werdenden sowol als mit dem zweiten, und verliefse nichts von allem werdenden, was auch immer zu irgend etwas hinzukommen möchte, bis es endlich zum lezten hindurch gelangend ein ganzes Eins geworden ist, nachdem es weder Mitte noch Ende noch Anfang noch irgend ein anderes in dem Werden verlassen. — Richtig. — Mit allem Andern also ist das Eins gleiches Alters: so dafs, wenn das Eins selbst nicht gegen seine Natur werden soll, es weder früher noch später als das Andere insgesammt kann geworden sein, sondern zugleich. Und in 154 sofern also wäre das Eins weder älter noch jünger als das Andere insgesammt, noch auch dieses als das Eins; auf die vorige Art aber war es älter sowol als jünger; und eben so auch verhielt sich das Andere insgesammt gegen jenes. — Allerdings. — So demnach ist es und ist geworden. Wie aber steht es damit, ob es auch älter und jünger wird als das Andere insgesammt und das Andere als jenes, und auch wiederum weder jünger noch älter? Verhält es sich etwa wie mit dem Sein, so auch mit dem Werden oder anders? — Ich weifs es nicht zu sagen. — Aber ich soviel wenigstens, dafs wenn eines schon älter ist als das andere, es nicht noch um mehreres älter werden kann, als schon bei dem ersten Gewordensein der Unterschied des Alters betrug; und eben so wenig kann das Jüngere noch jünger werden. Denn zu ungleichem gleiches hinzugesezt, es sei nun Zeit oder sonst etwas, macht dafs immer derselbe Unterschied bleibt, um den beides zuerst unterschieden war. — Unumgänglich. — Keineswegs also kann ein schon seiendes jemals älter oder jünger werden als das andere, da es immer in gleichem Unter-

schiede des Alters bleibt; sondern es ist und ist geworden älter, und das andere jünger, wird es aber nicht. — Richtig. — Also auch das Eins, welches ist, wird nicht mehr weder älter noch jünger als das andere, insgesammt was ist. — Freilich nicht. — Sieh aber, ob sie in sofern älter und jünger gegen einander werden. — In wiefern? — In sofern als das Eins sich älter gezeigt hatte als das Andere insgesammt, und das Andere als das Eins. — Wie also? — Wenn das Eins älter ist als das Andere insgesammt: so ist es durch mehrere Zeit geworden als das Andere? — Ja. — Betrachte also weiter: Wenn wir zu mehrerer und wenigerer Zeit die gleiche Zeit hinzusezen, wird dann noch immer die mehrere von der wenigeren um den gleichen Theil verschieden sein oder um einen kleineren? — Um einen kleineren. — Also wird nicht das Eins, eben so wie es vorher dem Alter nach verschieden war, auch hernach noch verschieden sein: sondern indem es um gleiche Zeit mit dem Andern zunimmt, wird es immer um wenigeres dem Alter nach unterschieden sein als zuvor. Oder nicht? — Ja. — Und was weniger dem Alter nach unterschieden ist von einem andern als vorher, das wird doch jünger als vorher in Beziehung auf das, als was es vorher älter war? — Jünger. — Wird aber jenes jünger, wird dann nicht das Andere insgesammt älter gegen das Eins als vorher? — Freilich. — Das später gewordene wird also älter gegen das früher gewordene und älter seiende. Es ist aber niemals älter, sondern wird nur immer älter als jenes. Jenes nämlich neigt sich auf die Seite des Jüngeren, dieses aber auf die des Aelteren. Eben so wiederum wird das ältere jünger als das Jüngere. Denn da sie beide entgegengesezt fort- 156

schreiten: so werden sie auch das entgegengesezte von einander, das Jüngere nämlich älter als das Aeltere, und das Aeltere jünger als das Jüngere. Es aber geworden zu sein, wäre ihnen nie möglich. Denn wären sie es geworden: so würden sie es nicht mehr, sondern wären es. Nun aber werden sie älter gegen einander und jünger. Das Eins nämlich wird jünger als das Andere insgesammt, weil es sich gezeigt hatte als älter seiend und früher geworden. Und das Andere insgesammt wird älter als das Eins, weil es später geworden ist. Aus demselben Grunde nun verhält sich das Andere insgesammt eben so gegen das Eins, da es ja auch älter als dieses uns erschienen war, und früher geworden. In wiefern also überhaupt etwas nicht älter wird noch auch jünger als ein anderes, vermöge des der Zahl nach immer gleichen Verschiedenseins von einander: in sofern wird auch weder das Eins älter oder jünger als das Andere insgesammt, noch auch das Andere als das Eins. In wiefern aber das frühere von dem später gewordenen nothwendig immer um einen andern Theil sich unterscheidet, und so auch das spätere von dem früheren: in sofern wird nothwendig das Andere insgesammt gegen das Eins, und das Eins gegen das Andere jünger sowol als älter. — Allerdings. — Folglich diesem allen gemäſs ist und wird das Eins älter sowol als jünger als es selbst und das Andere insgesammt; und ist und wird auch weder älter noch jünger als es selbst oder das Andere insgesammt. — So ist es auf alle Weise. — Wenn aber dem Eins Zeit beigelegt wird und ein Aelter- und Jüngerwerden, muſs es dann nicht nothwendig auch ein Vorher haben und ein Nachher, wenn ihm doch Zeit beigelegt wird? — Nothwendig. — Also war das Eins, und ist,

und wird sein, und wurde und wird und wird werden. — Wie sonst? — Also könnte es auch wol etwas haben, und man könnte etwas von ihm haben, und hatte und hat und wird haben. — Freilich. — Also giebt es auch Erkenntniſs davon und Vorstellung und Wahrnehmung, da ja auch jezt wir alles dieses in Beziehung auf dasselbe zu Stande bringen. — Ganz richtig behauptest du. — Also giebt es auch ein Wort dafür und eine Erklärung, und es wird benannt und erklärt, und überhaupt was nur in dieser Art von allem andern gilt, das gilt auch vom Eins. — Auf alle Weise freilich verhält es sich so. —

Wol, laſs uns auch das dritte noch durchgehn: Das Eins, wenn es ist so wie wir es durchgeführt haben, muſs es nicht nothwendig, da es Eins ist und Vieles, und auch wieder weder Eins noch Vieles, und dabei mit der Zeit Gemeinschaft hat, nothwendig weil es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; und weil es nicht ist auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? — Nothwendig. — Und wird es wol wann es das Sein hat, eben alsdann es auch nicht haben können? Oder, wenn es das Sein nicht hat, eben alsdann es auch haben können? — Nicht möglich. — Zu der einen Zeit also hat es, und zu einer andern Zeit hat es nicht das Sein. Denn einzig auf diese Art kann es beides das Sein haben und auch nicht haben. — Richtig. — Also giebt es auch eine solche Zeit, wo es das Sein annimmt und von dem Sein abläſst. Oder wie soll es ihm möglich sein, dasselbe jezt zu haben und dann auch wieder nicht zu haben, wenn es niemals dasselbe annehmen und niemals davon ablassen soll? — Keinesweges. — Und das

Sein annehmen, nennst du das nicht Werden? — Ich nenne es so. —. Und vom Sein ablassen nennst du das nicht Untergehn? — Freilich. — Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein annimmt und verliert, wird auch und geht unter. — Nothwendig. — Da es nun Eins ist und Vieles und werdend und untergehend, wird es nicht wenn es Eins wird vom Vielsein ablassen, wenn es aber Viel wird vom Einssein ablassen? — Freilich. — Und indem es Eins wird und Vieles, wird es nicht nothwendig abgesondert und vermischt? — Nothwendig. — Und indem es unähnlich wird und ähnlich muſs es auch gleichen und nichtgleichen? — Ja. — Und wenn gröſser und kleiner und gleich, muſs es auch wachsen und abnehmen und gleich bleiben. — So ist es. — Und wenn es in der Bewegung still steht, und aus der Ruhe zur Bewegung übergeht: so kann doch dieses beides nicht in Einer Zeit sein? — Wie könnte es? — Daſs das zuvor ruhende hernach bewegt werde, und das zuvor bewegte hernach ruhe, dies kann ihm eines Theils ohne Uebergang unmöglich begegnen. — Freilich wie? — Eine Zeit aber giebt es andern Theils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. — Die giebt es wol nicht. — Aber es kann doch nicht übergehn ohne überzugehn? — Nicht glaublich. — Wann also geht es über? denn weder während der Ruhe noch während der Bewegung kann es übergehn noch in der Zeit seiend. — Freilich nicht. — Ist also etwa jenes wunderbare das, worin es ist, wenn es übergeht? — Was für eines denn? — Der Augenblik. Denn das Augenblikliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daſs von ihm aus etwas übergeht von einem zum andern. Denn aus der Ruhe

geht nichts noch währendes Ruhens über, noch aus der Bewegung währendes Bewegtseins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblik, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als aufser aller Zeit seiend, und in diesem und aus diesem geht das bewegte über zur Ruhe, und das ruhende zur Bewegung. — So mag es wol sein. — Auch das Eins also wenn es ruht und auch sich bewegt mufs aus einem zum andern übergehn, denn nur so kann es beides thun. Geht es aber über: so geht es im Augenblik über, so dafs es indem es übergeht in gar keiner Zeit ist, und alsdann weder sich bewegt noch ruht. — Freilich nicht. — Verhält es sich nun etwa eben so auch mit den andern Uebergängen, wenn es aus dem Sein in das Untergehn übergeht, oder aus dem Nichtsein in das Werden, dafs es alsdann jedesmal auf gewisse Weise zwischen einer Bewegung und einer Ruhe ist? und alsdann weder ist noch nichtist, weder wird noch untergeht? — So scheint es ja. — Auf eben die Weise also auch wenn es aus dem Eins in Vieles übergeht, oder aus Vielem in Eins, ist es weder Eins noch Vieles, wird weder abgesondert noch vermischt? und aus dem ähnlichen ins unähnliche, aus dem unähnlichen ins ähnliche gehend ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder ein Verähnlichtes noch ein Verunähnlichtes; und aus dem kleinen ins grofse, aus dem gleichen ins entgegengesezte übergehend ist es weder klein noch grofs noch gleich noch wachsend noch abnehmend noch ausgegleicht. — So scheint es. — Alle diese Beschaffenheiten kommen dem Eins zu, wenn es ist. — Gewifs. —

Wie aber allem Andern zukomme beschaffen zu sein wenn das Eins ist, sollen wir nicht

das erwägen? — Das wollen wir. — So lafs uns denn sagen: Wenn Eins ist, wie wol das Andere insgesammt aufser dem Eins mufs beschaffen sein. — Das lafs uns sagen. — Also wenn es das Andere insgesammt aufser dem Eins ist, so ist es freilich nicht das Eins, sonst wäre es nicht das Andere aufser dem Eins. — Richtig. — Eben so wenig aber ist dieses Andere des Eins gänzlich beraubt, sondern hat es gewissermafsen an sich. — Welchermafsen denn? — Weil das Andere insgesammt aufser dem Eins doch aus Theilen bestehend ein anderes insgesammt ist. Denn wenn es nicht Theile hätte, so wäre es ganz und gar Eins. — Richtig. — Theile aber, behaupten wir, giebt es nur von demjenigen, was ein Ganzes ist. — Das behaupten wir. — Das Ganze aber ist doch nothwendig Eins aus Vielen, dessen Theile eben die Theile sind. Denn jeder Theil mufs nicht ein Theil von den Vielen sein, sondern ein Theil des Ganzen. — Wie doch das? — Wenn etwas ein Theil von Vielen wäre, unter denen es sich selbst auch befände: so würde es sowol sein eigner Theil sein, welches unmöglich ist, als auch jedes Einzelnen unter den übrigen, wenn es doch Aller Theil sein soll. Denn wenn es eines bestimmten Theil nicht ist: so wird es nur ein Theil der übrigen aufser diesem sein. Und so wird es nicht von jedem Einzelnen ein Theil sein. Wenn aber nicht jedes Einzelnen, dann auch keines unter den Vielen. Was es aber von keinem ist, das kann es auch unmöglich von allen denen sein, von deren keinem es weder Theil noch sonst irgend etwas ist. — Das leuchtet freilich ein. — Nicht also von den Vielen oder Gesammten ist der Theil Theil, sondern nur von der einen Idee, und von dem Einen, welches

ches aus Allen gesammten Ein vollständiges geworden das Ganze genannt wird; hievon muſs ein Theil Theil sein. — Allerdings freilich. — Wenn also das Andere insgesammt Theile hat, so muſs es auch ein Ganzes und Eins an sich haben. — Freilich. — Ein vollständiges Theilehabendes Ganze also ist nothwendig das Andere insgesammt auſser dem Eins. — Nothwendig. — Ferner gilt aber auch dasselbe von jedem einzelnen Theile. Denn auch dieser muſs nothwendig ein Eins an sich haben. Nämlich wenn jedes Einzelne davon ein Theil ist, so bedeutet doch dieses, ein Einzelnes sein, Eins, nämlich daſs es ein abgesondertes von den Uebrigen für sich seiendes, wenn anders ein Einzelnes, ist. — Richtig. — An sich kann es aber offenbar das Eins haben, wenn es auch ein anderes als das Eins ist, denn sonst hätte es das Eins nicht an sich, sondern wäre das Eins selbst. Nun aber ist das Eins selbst zu sein, dies zwar auſser dem Eins jedem Andern ganz unmöglich. — Unmöglich. — Das Eins aber an sich zu haben ist nothwendig für das Ganze und für den Theil, denn Jenes wird Ein Ganzes sein, dessen Theile eben die Theile sind; dieser aber wird ein einzelner Theil des Ganzen sein, wenn er irgend Theil des Ganzen ist. — So ist es. — Also als verschieden vom Eins wird das Eins an sich haben, was es an sich hat. — Wie sonst? — Das Verschiedene vom Eins muſs aber doch Vieles sein. Denn wenn es weder Eins wäre noch auch mehr als Eins: so wäre es ja nichts. — Freilich nicht. — Wenn aber das mehr als Eins ist, was das Eins als Theil und das Eins als Ganzes an sich hat: sind dann nicht diese das Eins in sich aufnehmende Dinge unbegrenzt der Menge nach? — Wie doch? — Laſs es uns so betrachten.

158

Ist es nicht so dafs sie zu der Zeit, wenn sie das Eins aufnehmen es aufnehmen als solche, die noch nicht Eins sind, und nicht Eins an sich haben? — Ganz offenbar. — Also als eine Menge, worin das Eins sich nicht befindet. — Als eine Menge freilich. — Wie nun wenn wir in Gedanken hievon auch nur das wenigste was wir können hinwegnehmen wollten, würde nicht nothwendig auch jenes hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins? — Nothwendig. — Betrachten wir nun immer an und für sich diese verschiedene Natur des Begriffs: so wird soviel wir jedesmal davon sehen immer ein unbegrenztes an Menge sein. — Auf alle Weise freilich. — Allein wenn jedes Einzelne Theil geworden ist, dannn hat es auch eine Begrenzung gegen die Andern und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Theile. — Offenbar freilich. — Dem Andern insgesammt aufser dem Eins kommt also zu, dafs ihm aus ihm selbst und dem Eins wenn beide in Gemeinschaft treten ein anderes entsteht, welches ihnen Begrenzung gegen einander giebt; seine Natur aber an sich giebt ihm Unbegrenztheit. — Das leuchtet ein. — Also ist das Andere insgesammt aufser dem Eins ganz und auch in seinen Theilen unbegrenzt sowol als auch Begrenztheit an sich habend. — Allerdings. — Nicht auch ähnlich sowol als unähnlich unter einander und sich selbst? — In wiefern? — In wiefern es doch seiner eignen Natur gemäfs alles unbegrenzt ist, in sofern kommt ihm doch allem einerlei zu. — Allerdings. — Aber auch in wiefern es alles der Begrenztheit theilhaftig ist, auch in sofern kommt ihm einerlei zu. — Was sonst? — In wiefern ihm aber Begrenztheit zukommt und auch Unbegrenzt-

heit, kommen ihm doch diese Beschaffenheiten zu als entgegengesezte? — Ja. — Entgegengeseztes aber ist das Unähnlichste? — Wie anders? — Also nach jeder einzelnen Beschaffenheit ist es einzeln sich selbst und unter einander 159 ähnlich; nach beiden Beschaffenheiten zusammen ist es auf beide Arten höchst entgegengesezt und unähnlich. — So mag es wol sein. — Auf diese Art also ist das Andere jedes mit sich selbst und unter einander ähnlich und unähnlich. — Das ist es. — Also auch daſs es einerlei ist und von einander verschieden, bewegt und ruhend, und alle diese entgegengesezten Beschaffenheiten dem Andern insgesammt zukommen ist nicht schwer zu finden, nachdem wir schon gesehen haben, daſs ihm diese zukommen. — Richtig gesprochen. —

Wie nun, wenn wir dieses als schon offenbar sein lieſsen, und wiederum betrachteten: Wenn Eins ist, ob das Andere auſser dem Eins sich etwa zugleich auch nicht so verhalte, oder ob nur so? — Allerdings. — Gehen wir also noch einmal von Anfang an durch: Wenn Eins ist, was muſs dem Andern auſser dem Eins zukommen? — Das wollen wir durchgehn. — Ist nun nicht das Eins ganz abgesondert von dem Andern, und das Andere von dem Eins? — Wie so doch? — Weil es auſser ihnen nicht noch etwas weiter giebt, was ein Anderes wäre als Eins und zugleich auch ein Anderes auſser dem Eins. Denn alles ist ausgesprochen, wenn man spricht Eins, und das Andere auſser dem Eins. — Alles freilich. — Also giebt es kein von diesen verschiedenes mehr, worin das Eins und das Andere gemeinschaftlich sich befinden könnten. — Nein freilich. — Niemals also werden das Eins und das Andere auſser dem Eins in einem und

demselben sein. — Es scheint nicht. — Also abgesondert? — Ja. — Auch dafs das eigentliche wahre Eins keine Theile habe sagen wir doch? — Wie sollte es? — Also kann das Eins weder ganz in dem Anderrn sein noch auch dessen Theile, wenn es abgesondert ist von dem Andern und gar keine Theile hat? — Wie könnte es? — Auf keine Weise also kann das Andere das Eins an sich haben, da es weder einen Theil noch das Ganze an sich haben kann. — Es scheint nicht. — Auf keine Weise also ist das Andere Eins, noch hat es irgend ein Eins in sich. — Freilich nicht. — Also ist auch das Andere nicht Vieles. Denn wenn es Vieles wäre, so wäre jedes Einzelne ein Theil eines Ganzen. Nun aber ist das Andere weder Eins noch Vieles, weder ein Ganzes noch Theile, da es auf keine Weise etwas vom Eins an sich hat. — Richtig. — Also ist auch das Andere weder Zwei noch Drei, noch hat es diese Zahlen an sich, da es das Eins ganz und gar nicht an sich hat. — So ist es. — Also ist auch das Andere dem Eins weder ähnlich noch unähnlich noch einerlei mit ihm, noch hat es überhaupt Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit an sich. Denn wenn das Andere ähnlich und unähnlich wäre, so hätte es, in wiefern es Aehnlichkeit und Unähnlichkeit in sich selbst hätte, zwei einander entgegengesezte Begriffe in sich. — Das leuchtet ein. — Unmöglich aber wäre es doch, dafs das Zwei an sich haben könnte, was nicht einmal Eins an sich hat. — Unmöglich. — Also ist das Andere weder ähnlich noch unähnlich noch beides. Denn wäre es ähnlich oder unähnlich, so hätte es einen von beiden Begriffen an 160 sich; wäre es beides, dann beide entgegengesezte. Dieses aber hat sich als unmöglich ge-

zeigt. — Richtig. — Eben so ist es weder einerlei noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch untergehend, weder gröſser noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas dergleichen zu. Denn wenn das Andere auſser dem Eins vertragen könnte, daſs etwas dergleichen ihm zukäme: so müſste es auch Eins und Zwei und Dreies und Gerades und Ungerades an sich haben, welches an sich zu haben sich ganz unmöglich gezeigt hat für das des Eins gänzlich beraubte. — Vollkommen wahr. — Auf diese Art also wenn Eins ist, ist das Eins Alles und nichts sowol für sich selbst als für das Andere gleichermaſsen. — Vollständig erwiesen freilich. —

Wohl! Wenn aber nun das Eins nicht ist, was dann erfolge, müssen wir das nicht demnächst erwägen? — Das müssen wir freilich erwägen. — Was ist aber eigentlich diese Voraussezung: Wenn Eins nicht ist? Ist sie wol unterschieden von der Wenn Nicht-Eins nicht ist? — Unterschieden allerdings. — Nur unterschieden? oder ist es nicht vielmehr ganz das Gegentheil zu sagen: Wenn Nicht-Eins nicht ist als wenn Eins nicht ist? — Ganz das Gegentheil. — Wie aber wenn Jemand sagt: Wenn Gröſse nicht ist oder Wenn Kleinheit nicht ist, oder etwas anderes dergleichen: so deutet er doch in jedem Falle an, daſs das Nichtseiende etwas besonderes und verschiedenes ist? — Allerdings. — Also auch hier deutet er an, daſs er unter dem Nichtseienden etwas von dem übrigen verschiedenes meint, indem er sagt: Wenn das Eins nicht ist? Und wir wissen, was er meint? — Das wissen wir. — Zuerst also meint er etwas erkennbares, hernach auch etwas von dem Uebrigen verschiedenes, wenn er

sagt Eins, er mag ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein. Denn dasjenige wovon gesagt wird es sei nicht wird doch nichts desto weniger als etwas erkannt, und auch als etwas verschiedenes von dem andern. Oder nicht? — Nothwendig. — Hiernach also lafs uns von Anfang an sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann sein mufs? Zuerst also mufs ihm dieses zukommen, wie es scheint, dafs es eine Erkenntnifs davon giebt, oder man müfste auch nicht einmal verstehen was gesagt wird, wenn Jemand sagt, Wenn Eins nicht ist. — Wahr. — Also auch, dafs das Andere verschieden von ihm ist, oder auch jenes müfste nicht als verschieden von dem Andern angegeben werden? — Allerdings. — Auch eine Verschiedenheit kommt ihm also zu nächst der Erkenntnifs. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit des Andern, wenn man sagt das Eins ist verschieden von dem Andern; sondern eben jenes, des Eins, seine. — Das ist offenbar. — Also an dem Jenes und an dem Etwas und an dem Davon und Dafür und Daraus, und an Allem was dem ähnlich ist hat das Eins Antheil. Denn sonst könnte weder vom Eins die Rede sein, noch vom Andern aufser dem Eins; noch auch hätte jenes etwas oder könnte etwas von ihm gesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an dem übrigen der Art Antheil hätte. — Richtig. — Sein also kann das Eins freilich nicht, wenn es nicht ist: aber vielerlei an sich zu haben hindert es nichts; sondern dies ist vielmehr nothwendig, wenn nämlich nur jenes Eins, und nicht etwas anderes nicht-sein soll. Denn wenn weder das Eins, noch jenes ist, noch sonst etwas worauf eine Rede gehn kann: so darf man ja überall nicht
161 einmal etwas aussagen. Wenn aber nur jenes

Eins und nicht sonst etwas zum Grunde liegt als nichtseiend: so muſs es nothwendig mit dem Jenes und vielem andern in Verbindung stehn. — Ganz gewiſs. — Also auch Unähnlichkeit wird es haben gegen das Andere. Denn das Andere muſs als ein verschiedenes von dem Eins auch verschiedenartig sein. — Ja. — Und das verschiedenartige auch anders beschaffen? — Freilich. — Und das anders beschaffene sollte nicht unähnlich sein? — Unähnlich allerdings. — Und nicht wahr, wenn das Andere dem Eins unähnlich ist: so ist doch offenbar das Unähnliche einem Unähnlichen unähnlich? — Offenbar. — Also hat auch das Eins eine Unähnlichkeit, vermöge deren das Andere ihm unähnlich ist. — Das scheint. — Wenn es nun eine Unähnlichkeit mit dem Andern hat, hat es dann nicht nothwendig auch eine Aehnlichkeit mit sich selbst? — Wie so? — Wenn das Eins eine Unähnlichkeit an sich hätte mit dem Eins: so wäre ja gar nicht von einem solchen Dinge die Rede wie vom Eins; sondern schon die erste Voraussezung handelte nicht von dem Eins, sondern von einem andern als dem Eins. — Freilich wol. — Das soll sie aber nicht. — Nicht um Vieles. — So muſs also das Eins eine Aehnlichkeit mit sich selbst an sich haben. — Es muſs. — Aber eben so wenig ist es ja auch gleich dem Andern. Denn wäre es gleich, so wäre es ja schon, und wäre ihm ähnlich nach Maaſsgabe der Gleichheit. Dieses beides ist aber unmöglich, wenn das Eins nicht ist. — Unmöglich. — Wenn es nun aber dem Andern nicht gleich ist: ist dann nicht nothwendig auch das Andere ihm nicht gleich? — Nothwendig. — Und ist das Nichtgleiche nicht ungleich? — Ja. — Und das ungleiche nicht dem ungleichen un-

gleich? — Wie sonst? — Auch eine Ungleichheit also eignet dem Eins, vermöge deren das Andere insgesammt ihm ungleich ist. — Die eignet ihm. — Aber zur Ungleichheit gehört doch Gröfse und Kleinheit? — Freilich. — Hat also ein solches Eins auch Gröfse und Kleinheit an sich? — Das scheint beinahe. — Gröfse und Kleinheit aber sind immer von einander entfernt? — Allerdings. — Also ist immer etwas zwischen ihnen? — Das ist. — Weifst du nun etwas anderes, das zwischen ihnen wäre, als die Gleichheit? — Nein, sondern eben sie. — Was also Gröfse und Kleinheit hat, das hat auch die zwischen beiden befindliche Gleichheit. — Das ist deutlich. — Das nichtseiende Eins hat also auch Gleichheit an sich und Gröfse und Kleinheit. — Das scheint. — Ja auch ein Sein mufs es irgendwie an sich haben. — Wie das? — Es mufs sich doch so verhalten wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhält: so sagen wir auch nichts wahres, wenn wir sagen, das Eins ist nicht. Wenn wir aber etwas wahres sagen, dann offenbar auch etwas seiendes. Oder nicht so? — Freilich so. — Wenn wir also etwas Wahres behaupten zu sagen: so behaupten wir nothwendig auch etwas seiendes zu sagen. — Nothwendig. — Also ist, wie es scheint, das Eins nichtseiend. Denn wenn es nicht nichtseiend ist, sondern von dem Sein des Nichtseins etwas nachläfst: so wird es sogleich seiend sein. — Auf alle Weise freilich. — Es mufs also ein Band haben mit dem Nichtsein, nämlich das Nichtseiendsein wenn es nichtsein soll; auf ähnliche Art wie auch das Seiende das Nichtsein des Nichtseins haben mufs, damit es seinerseits vollständiglich sei. Denn nur so kann sowol das Seiende recht sein, als das Nichtseiende recht

162

nichtsein, wenn dem Seienden das Sein des Seiendseins eignet, und das Nichtsein des Nichtseiendseins, wofern es vollständiglich sein soll: dem Nichtseienden aber das Nichtsein des Nichtseiend-Nichtseins und das Sein des Nichtseiendseins, wenn auch dieses, das Nichtseiende vollständiglich nichtsein soll. — Vollkommen richtig. — Also da dem Seienden ein Nichtsein, und dem Nichtseienden ein Sein zukommt: so eignet auch dem Eins da es nicht ist nothwendig ein Sein, nämlich das des Nichtseins. — Nothwendig. — Auch ein Sein also zeigt sich für das Eins, wenn es nicht ist. — Es zeigt sich. — Aber doch auch ein Nichtsein da es ja nicht ist. — Wie könnte das fehlen? — Ist es nun wol möglich, daſs ein irgendwie beschaffenes auch nicht so beschaffen sei, ohne jene Beschaffenheit zu verwechseln? — Nicht möglich. — Auf einen Wechsel also deutet alles dergleichen was so und auch nicht so beschaffen ist. — Wie sonst? — Wechsel aber ist Bewegung? Oder was wollen wir behaupten? — Bewegung. — Das Eins aber zeigt sich als seiend und nichtseiend? — Ja. — Also als so und auch anders beschaffen zeigt sich das Eins? — Es scheint. — Also bewegt erscheint auch das nichtseiende Eins, da es auch einen Wechsel aus dem Sein in das Nichtsein erleidet. — Das mag wol sein. — Aber doch wenn es nirgends ist, wie es denn nicht sein kann, wenn es nicht ist: so kann es auch nicht anders wohin kommen. — Wie könnte es? — Nicht also durch Ortsveränderung wird es bewegt. — Freilich nicht. — Eben so wenig auch kann es sich an einerlei Ort herumdrehen, denn das Einerlei berührt es nirgends. Denn das Einerlei ist ein Seiendes und das Nichtseiende kann unmöglich in irgend ei-

nem Seienden sein. — Unmöglich freilich. — Also kann auch nicht das nichtseiende Eins sich in jenem in welchem es nicht ist herumdrehen. — Freilich nicht. — Und eben so wenig kann das Eins sich in sich selbst verändern weder das seiende noch das nichtseiende. Denn die Rede wäre ja dann nicht mehr von dem Eins, wenn es ein Anderes geworden wäre als es selbst, son- von einem anderen. — Richtig. — Wenn es sich nun weder verändert noch an einerlei Ort herumdreht noch seinen Ort wechselt; kann es sich dann noch sonst wie bewegen? — Wie wol? — Und das unbewegte steht doch nothwendig still, und das stillestehende ruht. — Nothwendig. — Das nichtseiende Eins also wie es scheint ruht sowol als es sich bewegt. — So scheint es. — Ferner aber, wenn es nun sich bewegt muſs es sich doch sehr nothwendig verändern: denn in wiefern sich etwas bewegt, in sofern verhält es sich nicht mehr so wie es sich 163 verhielt, sondern anders. — Richtig. — Das bewegte Eins also verändert sich auch. — Ja. — Aber das auf keine Weise bewegte wird auch auf keine Weise verändert. — Freilich nicht. — Das nichtseiende Eins also verändert sich, und verändert sich auch nicht. — Das ist deutlich. — Und das veränderte, wird das nicht nothwendig ein anderes und vergeht aus der vorigen Beschaffenheit? Das nichtveränderte aber wird weder, noch vergeht es? — Nothwendig. — Auch das nichtseiende Eins also als verändertes wird und vergeht: als nichtverändertes aber wird es weder, noch vergeht. Und so wird sowol als vergeht das nichtseiende Eins, und wird auch so wenig als es vergeht. — Freilich auch nicht. —

Noch einmal nun laſs uns zum Anfange zurükkehren, um zu sehen ob uns noch

dasselbe erscheinen wird wie eben oder anderes. — Das lafs uns. — Nicht wahr, wenn das Eins nicht ist, so fragten wir, was mufs sich alsdann mit ihm zutragen? — Ja. — Das Nichtist aber, wenn wir das sagen, bedeutet es wol etwas anderes, als eine Abwesenheit des Seins für dasjenige, wovon wir sagen es sei nicht? — Nichts anderes. — Wenn wir also sagen, dafs etwas nicht sei, meinen wir es sei nur irgend wie nicht, und irgend wie sei es? Oder bedeutet dieses Nichtist ganz einfach, dafs eben das Nichtseiende nirgend und auf keine Art ist, und auf keine Art ein Sein an sich hat? — Auf das allereinfachste freilich. — Also kann ja das Nichtseiende auf keine Weise sein, noch auch anders irgendwie mit dem Sein Gemeinschaft haben. — Freilich nicht.* — Und das Werden und Vergehen ist doch wol nichts anders, als jenes ein Ergreifen, dieses ein Fahrenlassen des Seins. — Nichts anders. — Was aber gar keine Gemeinschaft damit hat kann es auch weder ergreifen noch fahren lassen? — Wie könnte es? — Das Eins also da es auf keine Art ist, kann auch das Sein auf keine Art weder festhalten noch fahrenlassen noch ergreifen. — Nicht wohl. — Weder also vergeht das nichtseiende Eins noch wird es, da es auf keine Art mit dem Sein Gemeinschaft hat? — Nein, wie sich zeigt. — Noch auch wird es irgendwie verändert: denn wenn ihm dies zukäme, würde es sowol als es verginge. — Richtig. — Wenn es aber nicht verändert wird, wird es dann nicht auch nothwendig nicht bewegt? — Nothwendig. — Eben so wenig werden wir auch sagen, dafs das nirgend seiende ruhe. Denn das ruhende mufs in irgend einem bestimmten immer bleiben. — Wie sollte es anders? — Und auf diese Art werden wir

von dem Nichtseienden weder dafs es ruhe, noch dafs es bewegt werde behaupten können. — Gewifs nicht. — Noch auch kann ihm etwas seiendes eignen. Denn wenn es etwas seiendes an sich hätte, hätte es auch schon ein Sein
164 irgendwie an sich. — Offenbar. — Weder Gröfse also noch Kleinheit noch Gleichheit hat es an sich. — Freilich nicht. — Noch auch Aehnlichkeit oder Verschiedenheit weder mit sich selbst noch mit den andern kann es haben? — Nein wie sich zeigt. — Und wie? kann es wol ein Anderes für dasselbe geben, wenn es überall gar nichts für dasselbe giebt? — Das kann es nicht geben. — Also weder ihm ähnlich noch unähnlich, noch einerlei mit ihm, noch verschieden davon ist etwas anderes. — Freilich nicht. — Und wie? kann es wol ein Davon oder Dafür, ein unbestimmtes oder bestimmtes, ein auf dies oder auf ein anderes Bezogenes, oder ein Je oder Hernach oder Jezt oder Erkenntnifs oder Vorstellung oder Wahrnehmung oder Erklärung oder Benennung, oder irgend etwas anderes seiendes, kann es dergleichen wol geben für das Nichtseiende? — Das kann es nicht. — Auf diese Art also wird das nichtseiende Eins keinerlei Beschaffenheit haben. — Freilich scheint es keinerlei zu haben.

Nun lafs uns auch noch sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann dem Andern insgesammt zukommen mufs. — Das lafs uns sagen. — Zuvörderst mufs es doch irgendwie sein. Denn wenn es nicht einmal wäre, so könnte auch überall nicht von Anderem die Rede sein. — So ist es. — Und wenn von Anderem die Rede ist, so ist dies Andere Verschiedenes. Oder nennst du nicht immer dasselbe ein Anderes und ein Verschiedenes? — Ich gewifs. — Verschie-

den aber, sagen wir, ist das Verschiedene von einem Verschiedenen; also auch wol das Andere ein Anderes von einem Anderen? — Ja. — Also auch für das Andere, wenn es Anderes sein soll, giebt es etwas als welches es Anderes ist? — Nothwendig. — Was denn wäre wol dieses? Als das Eins ist es nicht Anderes, da das Eins nicht ist. — Freilich nicht. — Also unter einander. Denn dieses bleibt nur noch übrig, oder es wäre Anderes in Beziehung auf gar nichts. — Richtig. — In Menge genommen also wird das Andere unter einander anderes sein. Denn einzeln kann es nicht, wenn es kein Eins giebt: sondern wie es scheint ist jede Masse davon unendlich der Menge nach, und wenn auch einer was ihn das allerkleinste dünkt davon nähme, so erscheint es doch plözlich, wie im Traume, anstatt daſs es ihn Eins zu sein dünkte als Vieles, und anstatt sehr klein ganz groſs in Vergleich mit dem noch weiter darin zertheilbaren. — Ganz richtig. — Als solche Massen also wäre das Andere unter einander anders, wenn es ohne daſs es Eins giebt, anderes sein soll. — Offenbar freilich. — Also wird es auch viele Massen geben, deren jede als Eine erscheint, es aber nicht ist, wenn überall kein Eins sein soll. — So ist es. — Auch eine Zahl wird es also für sie zu geben scheinen, wenn unter vielen Massen jede als eine erscheint. — Freilich. — Auch Gerades und Ungerades scheint darunter zu sein, obgleich es in der That nicht so ist, wenn es kein Eins geben soll. — Freilich ist es nicht so. — Ja auch ein Allerkleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben; dieses selbige aber zeigt sich wiederum als Vieles und Groſses gegen jedes unter den Vielen und Kleinen. — So ist es. — Auch gleich also wird die-

sen Vielen und Kleinen jegliche Masse zu sein
165 scheinen. Denn sie kann nicht aus dem Gröſserscheinen ins Kleinerscheinen übergehn, ehe sie nicht auch in das zwischen beiden zu kommen scheint; und dies wäre doch der Schein der Gleichheit? — Allem Ansehn nach. — Scheint nicht auch jede Masse indem sie begrenzt ist gegen eine andere und für sich selbst weder Anfang noch Mitte noch Ende zu haben? — Wie doch das? — Weil jedesmal wenn Jemand etwas davon in seinen Gedanken festhält, als wäre es eins von diesen dreien, doch vor dem Anfang immer noch ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch ein anderes zurükbleibendes Ende, und in der Mitte noch eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben nicht irgend etwas einzeln auffassen kann, da es kein Eins giebt. — Vollkommen wahr. — Und ganz zermalmt wird, glaube ich, durch Zerstükkelung Alles was ist, wenn es Jemand in seinem Verstande auffaſst, denn eine Masse kann auch wol ohne Eins aufgefaſst werden. — Allerdings. — Eine solche nun erscheint dem, der von ferne und nur obenhin darauf sieht, nothwendig als Eins, wer sie aber nahebei und scharf betrachtet, dem erscheint jedes Einzelne als eine unendliche Menge, wenn es des Eins, welches ja nicht ist, beraubt wird. — Das ist ganz nothwendig. — So muſs demnach jegliches Andere als unbegrenzt und als begrenzt, als Eines und Vieles erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wol aber das Andere insgesammt. — So muſs es sein. — Werden sie nicht auch sämmtlich als ähnlich und unähnlich erscheinen? — Wie das? — Wie zusammengesezte Gemälde scheinen sie dem entfernt stehenden, dem sie als Eins erscheinen, auch einerlei Beschaffenheit zu haben und also

ähnlich zu sein. — Freilich. — Dem näher hinzutretenden aber als verschiedenes und mannigfaltiges, und durch den Schein der Verschiedenheit als verschiedenartig und unähnlich. — So ist es. — Auch ähnlich also und unähnlich erscheinen die Massen sich selbst und unter einander. — Allerdings. — Also auch einerlei und verschieden von einander, sich berührend und außer einander, und bewegt nach allen verschiedenen Bewegungen und doch auch ruhend auf alle Weise, und werdend und untergehend und keins von beiden, und alles dergleichen, was durchzugehn uns nun schon sehr leicht sein würde, erscheinen sie, wenn, ohne daſs Eins ist, Vieles sein soll. — Vollkommen wahr. —

Noch einmal also laſs uns nun wiederum zu dem Anfange zuükkehrend sagen: Wenn Eins nicht ist, wol aber das Andere auſser dem Eins, was dann sein muſs. — Laſs es uns also sagen. — Also, Eins wird das Andere nicht sein? — Wie sollte es auch? — Also auch nicht Vieles. Denn unter vielem seienden wäre allemal auch Eins. Denn wenn keins von ihnen Eins ist, so sind sie auch alle zusammen nichts, so daſs sie auch nicht Viele sein können. — Richtig. — Ist also das Eins nicht in dem Andern: so ist auch dieses weder Vieles noch Eins. — Freilich nicht. — Und scheint auch weder Eins noch Vieles. — Wie das? — Weil das Andere nicht kann mit irgend einem nichtseienden irgendwo irgendwie irgend eine Gemeinschaft haben, noch auch irgend etwas von dem Nichtseienden bei irgend etwas von dem Anderen sein, denn das Nichtseiende hat ja nichts. — Richtig. — Also auch keine Vorstellung des Nichtseienden ist bei dem Andern noch irgend ein Schein davon, und das Nichtseiende wird also auf keine Art an dem An- 166

dern vorgestellt. — Freilich nicht. — Wenn also das Eins nicht ist: so wird auch nichts unter dem Andern weder für Eins noch für Vieles gehalten. Denn ohne Eins ist es unmöglich etwas für Vieles zu halten. — Unmöglich freilich. — Wenn also das Eins nicht ist: so ist auch in dem Andern weder Eins noch Vieles, noch wird es darin geglaubt. — Es scheint nicht. — Also auch weder Aehnliches noch Unähnliches. — Freilich nicht. — Eben so wenig nun einerlei und verschiedenes, berührendes oder getrenntes, oder alles was wir sonst noch im Vorigen als dessen Schein aufgezeigt haben, von dem allen ist das Andere weder etwas, noch scheint es etwas, wenn das Eins nicht ist. — Wahr. — Also auch zusammengefaſst, wenn Eins nicht ist so ist nichts, würden wir das mit Recht sagen? — Mit dem gröſsten freilich. — So sei demnach dieses gesagt, und auch, daſs, wie es scheint, das Eins sei nun oder sei nicht, es selbst und das Andere insgesammt, für sich sowol als in Beziehung auf einander, alles auf alle Weise ist und nicht ist, und scheint sowol als nicht scheint. — Vollkommen wahr.

ANHANG

ANHANG

ZUR

ERSTEN ABTHEILUNG

DER

WERKE DES PLATON.

DES

SOKRATES VERTHEIDIGUNG.

Einleitung.

Schon in der allgemeinen Einleitung zu dieser Darstellung der Werke des Platon ist es gesagt worden, daſs keinesweges allen Schriften, welche in diese Anhänge verwiesen werden, schon dadurch ihr Ursprung vom Platon solle abgesprochen oder bezweifelt sein. So steht auch diese wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Gröſse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift zunächst nur deshalb hier, weil sie an ihrem besonderen Zwek sich begnügend keine wissenschaftlichen Ansprüche macht. Auch der Euthyphron hat freilich eine unläugbare vertheidigende Beziehung auf die gegen den Sokrates vorgebrachte Anklage: allein auf der andern Seite gab seine Verbindung mit den im Protagoras angeregten Begriffen ihm ein offenbares Recht, sich an diesen anzuschlieſsen. Die Vertheidigung hingegen kann als eine reine Gelegenheitsschrift in der Reihe der philosophischen Hervorbringungen ihres Urhebers keine Stelle finden. Allein es giebt sogar allerdings eine Bedeutung, in welcher man, es erschrekke Niemand, wol sagen dürfte, sie wäre keine Schrift des Platon. Nämlich sie ist wol schwerlich ein Werk seiner Gedanken, etwas von ihm

ersonnenes und gedichtetes. Denn leihen wir dem Platon die Absicht den Sokrates zu vertheidigen: so müssen wir dabei zuvörderst die Zeiten unterscheiden, entweder während seines Rechtshandels, oder gleichviel wie früh und wie spät nach seiner Hinrichtung. Im lezten Falle nun konnte es Platon nur auf eine Vertheidigung der Grundsäze und Gesinnungen seines Freundes und Lehrers anlegen. Diese aber liefs sich von ihm, der so gern mehrere Zwekke in ein Werk verband, sehr wohl mit seinen wissenschaftlichen Absichten vereinigen; und so finden wir auch nicht nur einzele Andeutungen dieser Art in seinen späteren Schriften zerstreut; sondern wir werden auch bald ein bedeutendes, in seine wissenschaftlichen Bemühungen doch auch einigermafsen verflochtenes Werk kennen lernen, bei dem es ein deutlich hervorstechender Nebenzwek ist, auch des Sokrates Betragen als Athener und seine Bürgertugend ins Licht zu sezen. Dergleichen nun läfst sich erklären: aber zu einer Schrift, welche den Sokrates blofs seinen wirklichen Anklägern gegenüberstellt, konnte Platon späterhin schwerlich Veranlassung finden. Also vielmehr während seines Rechtshandels. Hier aber konnte er wol seinem Lehrer keinen schlechteren Dienst erweisen, als wenn er, ehe dieser selbst sich vor Gericht vertheidigte, eine Vertheidigung in dessen eignen Namen bekannt gemacht hätte, recht um den Anklägern zwar auf dasjenige zu helfen, dem sie entgegenarbeiten oder die Aufmerksamkeit davon ablenken müfsten, den Beklagten aber in die schwierige Lage zu sezen, dafs er entweder vieles wiederholen oder anderes weniger kräftige sagen mufste. Daher denn je vortreflicher und dem Charakter des Sokrates angemes-

sener die Vertheidigung gewesen wäre, desto nachtheiliger sie ihm würde geworden sein. Doch es wird wol Niemand auf diese Voraussezung einiges Gewicht legen. Nach erfolgter Entscheidung endlich konnte Platon eine zwiefache Absicht haben, entweder nur den Hergang der Sache sogleich allgemeiner bekannt zu machen und ihr ein Denkmal für die künftige Zeit zu stiften, oder auch die verschiedenen Parteien, und die Art des Verfahrens in das gehörige Licht zu sezen. Untersucht man nun, welches Mittel wol zu dem lezteren Endzwek das einzige vernünftige gewesen wäre: so wird es jeder nur finden in einer nicht dem Sokrates sondern einem andern Vertheidiger untergelegten Rede. Denn dieser konnte dann Vieles von demjenigen vorbringen, was Sokrates seines Charakters wegen übergehn mufste, und konnte durch das Werk selbst zeigen, dafs wenn nur ein solcher die Sache des Beklagten geführt hätte, der nicht zu verschmähen brauchte, was viele auch Edle nicht verschmähten, sie ganz anders würde gegangen sein. Wäre nun gar eine freilich sehr unwahrscheinliche Anekdote gegründet, die uns Diogenes aus einem unbedeutenden Schriftsteller aufbewahrt hat: so hätte wol dem Platon nichts näher gelegen, als dasjenige bekannt zu machen, was er selbst, wäre er nicht verhindert worden, würde gesagt haben. Hier hätte er dann Gelegenheit gehabt, jene höheren Vorschriften und Hülfsmittel des Redens, deren Kraft er selbst zuerst aufgedekt hatte, durch die That zu zeigen; und gewifs mit grofser Wahrheit und Kunst hätte er sie anwenden gekonnt auf die Klagepunkte von den neuen Göttern und vom Verderb der Jugend. Und eben so hätte er im Namen jedes Andern weit besser den

Anklägern des Sokrates das Gleiche und mehr zurükgegeben, und von dessen Verdiensten in einem andern Tone gesprochen. Dahingegen bei einer dem Sokrates selbst untergelegten, von der seinigen aber verschiedenen Rede, er keine andere Absicht haben konnte, als zu zeigen, was Sokrates freiwillig verabsäumt oder unfreiwillig verfehlt hätte, und wie seine Vertheidigung müfste beschaffen gewesen sein, um eine bessere Wirkung hervorzubringen. Nicht zu gedenken nun, dafs dieses kaum möglich gewesen wäre ohne die Weise des Sokrates zu verläugnen: so ist ja offenbar die Vertheidigung welche wir haben gar nicht so eingerichtet. Denn wie käme hinter eine solche Rede doch die Nachrede nach ausgesprochenem Urtheil, welche keinen günstigeren Ausgang als den wirklichen voraussezt? Gewifs also hat dieser Schrift keine andere Absicht zum Grunde gelegen, als den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren, für die Athener welche nicht Hörer sein konnten, und für die andern Hellenen, und für die Nachkommen. Sollten wir nun glauben Platon habe in solcher Sache und unter solchen Umständen dem Kizel nicht widerstehen gekonnt, ein selbst gearbeitetes Kunstwerk, bis auf die ersten Grundzüge vielleicht dem Sokrates ganz fremd, diesem unterzulegen, wie ein Rednerknabe, dem eine Uebung aufgelegt ist? Das wollen wir ja nicht glauben, sondern vielmehr auch im Voraus schon, dafs in dieser Sache, wo es gar nicht auf das seinige ankam, sondern er sich ganz seinem Freunde gewidmet hatte, und zumal so kurz vor oder nach dessen Tode, als diese Schrift gewifs aufgesezt ist, ihm auch der scheidende Freund zu unverlezlich gewesen, um ihn durch

auch noch so schönen Schmuk unkenntlich zu machen, und die ganze Gestalt zu untadelig und groſs um sie bekleidet darzustellen, sondern wie ein Götterbild nakt und nur mit ihrer eigenen Schönheit umgeben. Auch finden wir es wirklich nicht anders. Denn der Kunstkenner der zugleich Besserer zu sein unternommen hätte, würde hier vieles gefunden haben zu ändern. Denn die Klage von Verführung der Jugend ist bei weitem mit der Bündigkeit nicht abgewiesen, wie es möglich gewesen wäre, und des Umstandes, daſs Sokrates alles im Dienste des Apollon gethan, vertheidigende Kraft gegen die Beschuldigung des Unglaubens an die alten Götter bei weitem nicht genug herausgehoben; und mehr Schwächen der Art wird Jeder leicht mit halbgeöfneten Augen entdekken, welche nicht etwa im Geiste des Sokrates so ihren Grund haben, daſs Platon sie nachzuahmen wäre genöthigt gewesen.

Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daſs wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniſs des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachläſsig gesprochenen nur möglich war. Allein es könnte vielleicht Jemand sagen: Wenn nun Platon, vorausgesezt daſs er diese Schrift verfaſst, doch dabei nichts mehr gewesen ist als Aufzeichner: weshalb soll man darauf bestehn, oder woher kann man auch nur wissen, daſs gerade er es gewesen ist, und kein anderer von den anwesenden Freunden des Sokrates? Dieser darf, wenn er anders die Sprache des Platon kennt, nur darauf verwiesen werden, wie bestimmt dieser Vertheidigung anzusehen ist, daſs

sie nur aus dem Griffel des Platon kann geflossen sein. Denn Sokrates spricht hier ganz so, wie ihn Platon sprechen läſst, und wie wir nach allem was uns übrig ist nicht sagen können, daſs irgend ein anderer unter seinen Schülern ihn sprechen lasse. Und so wenig läſst diese Gleichheit sich bezweifeln, daſs vielmehr darauf eine nicht unbedeutende Bemerkung kann gegründet werden. Nämlich, ob nicht gewisse Eigenthümlichkeiten des Platonischen Dialogs, besonders die in einen Saz eingeschobenen erdichteten Fragen und Antworten, und die gehäuften einzelen unter einem andern gemeinschaftlich begriffenen, und oft für diese untergeordnete Stelle viel zu weit ausgeführten Säze, nebst dem dem daraus fast unvermeidlich entstehenden Abbrechen von dem angefangenen Bau der Rede, ob nicht diese eigentlich auf den Sokrates zurükzuführen sind. Sie finden sich beim Platon da am meisten, wo er vorzüglich sokratisirt; am häufigsten aber, und von den sie begleitenden Vernachläſsigungen am wenigsten gereinigt sind sie hier und in dem folgenden wahrscheinlich gleichartigen Gespräch. Woraus zusammengenomen die Vermuthung sehr einleuchtet, daſs diese Sprachweisen ursprünglich dem Sokrates nachgebildet sind, und also mit zu den mimischen Künsten des Platon gehören, der in einem gewissen Grade auch die Sprache derer, welche er einführt nachzubilden suchte, wenn sie anders Eigenthümlichkeiten hatte, die ihn dazu berechtigten. Und wer diese Bemerkung an den verschiedenen Werken des Platon zumal nach der hier aufgestellten Ordnung prüft, der wird sie auch dadurch sehr bestätiget finden. Daſs aber andere Sokratiker eine solche Nachbildung nicht versucht haben, rührt wol daher, weil in

der That von der einen Seite nicht wenig Kunst dazu gehörte, diese Eigenheiten eines nachläſsigen mündlichen Vortrages unter die Geseze der geschriebenen Sprache einigermaſsen zu beugen und mit der geregelten Schönheit des Ausdruks zu verschmelzen, von der andern aber mehr Muth sich einigem Tadel kunstrichtender Buchstäbler auszusezen, als etwa Xenophon besizen mochte. Doch dies weiter auszuführen gehört nicht hieher.

Ein Umstand aber ist noch zu berühren, welcher gegen die Abstammung dieser Schrift vom Platon könnte angeführt werden, und zwar mit mehr Schein als irgend einer; nämlich daſs sie von dem dialogischen Gewande entkleidet ist, in welchem sonst Platon alle seine Werke vorführt, und welches selbst dem Menexenos nicht fehlt, der sonst eben so nur aus einer Rede besteht. Warum also soll nur die Vertheidigung, welche diesen Schmuk so leicht angenommen hätte, unter allen Werken des Platon sie allein, desselben entbehren? So überredend nun dieses klingt: so ist doch das Gewicht jenes Grundes zu stark, als daſs es nicht hinreichen sollte auf die Einwendung folgendes zu erwiedern. Einmal vielleicht war die dialogische Einkleidung dem Platon damals noch gar nicht so zur Nothwendigkeit geworden, wie er sie schon bei Abfassung des Menexenos fühlte, oder er selbst sonderte zu sehr diese Vertheidigung von seinen übrigen Schriften ab, als daſs es ihm eingefallen wäre, sie demselben Gesez unterwerfen zu wollen. Dann wäre es auch überhaupt des Platon sehr unwürdig, wenn jemand die dialogische Einkleidung bei den Werken, in deren Hauptmasse sie auch nicht eindringt, nur für eine willkührlich umgehängte Zierde halten

wollte; vielmehr hat sie immer ihre Bedeutung und trägt bei zu des Ganzen Gestaltung und Wirkung. Wenn nun dieses hier nicht der Fall gewesen wäre: warum hätte Platon sie gewaltsam herbeiführen sollen? Zumal er höchst wahrscheinlich die Bekanntwerdung dieser Rede möglichst beschleunigen wollte, und es vielleicht nicht für rathsam hielt, sich damals ein öffentliches Urtheil über den Ausgang der Sache zu erlauben, welches wenn er die Rede in ein Gespräch eingewikkelt hätte nicht leicht gewesen wäre zu vermeiden, oder dies wäre ganz leer und unbedeutend geworden.

Von der Athenischen Gerichtspflege in ähnlichen Fällen ist wol, was zum Verständnifs dieser Schrift an vielen Orten beigebracht worden, als allgemein bekannt vorauszusezen; auch erklärt das meiste die Rede selbst.

DES

SOKRATES VERTHEIDIGUNG.

Was Euch, ihr Athener, meine Ankläger wol angethan haben, weiſs ich nicht: mir meines Theils hat wenig gefehlt, daſs ich nicht selbst über sie meiner selbst vergessen hätte, so überredend haben sie gesprochen. Wiewohl Wahres, daſs ich das Wort heraussage, haben sie gar nichts gesagt. Am meisten aber habe ich sie über Eins bewundert unter dem Vielen, was sie gelogen, als sie nämlich sagten, Ihr müſstet euch wohl hüten, euch nicht von mir hintergehen zu lassen als der ich gar gewaltig wäre im Reden. Denn daſs sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die That, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr unverschämtestes zu sein. Wofern sie nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wol dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Sie nun, wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet; Ihr aber sollt die ganze Wahrheit von mir hören. Jedoch, ihr Athener, beim Zeus, nicht Reden aus zierlich erlesenen

17

Worten gefällig zusammengeschmükt, wie dieser ihre waren, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Denn ich vertraue, dafs das recht ist was ich sage, und Niemand unter euch erwarte noch sonst etwas. Auch würde es sich ja schlecht ziemen, ihr Männer, in solchem Alter gleich einem Knaben mit einer Prunkrede vor euch hinzutreten. Daher ich mir vor allen Dingen, ihr Athener, dies von euch erbitte und bedinge, wenn ihr mich hört mit ähnlichen Reden meine Vertheidigung führen, wie ich gewohnt bin auch auf dem Markt zu reden und bei den Wechslertischen, wo die Mehresten unter euch mich gehört haben und anderwärts, dafs ihr euch nicht verwundert noch mir Getümmel erregt deshalb. Denn so verhält sich die Sache. Jezt zum erstenmal trete ich vor Gericht, da ich über Siebzig Jahr alt bin; ganz ordentlich also bin ich ein Fremdling in der hier üblichen Art zu reden. So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, mir es nachsehen würdet, dafs ich in jener Mundart und Weise redete, worin ich erzogen worden: eben so erbitte ich mir auch nun 18 dasselbe von Euch, und mit Recht wie mich dünkt, dafs ihr nämlich die Art zu reden übersehet, vielleicht ist sie schlechter, vielleicht auch wol gar besser, und nur dies erwäget und darauf habet Acht, ob das recht ist oder nicht was ich sage. Denn eben dies ist des Richters Sache, des Redners aber die Wahrheit zu reden.

Zuerst nun, ihr Athener, mufs ich mich wol vertheidigen gegen das, dessen ich zuerst fälschlich angeklagt bin und gegen meine ersten Ankläger, und hernach gegen der späteren späteres. Denn viele Ankläger habe ich längst bei euch gehabt schon vor vielen Jahren, und die

auch nichts wahres sagten, die ich aber mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch der furchtbar ist. Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelokt und überredet, mich aber beschuldiget haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das unterirdische alles erforscht habe, und was schon unrecht bekommen hat wieder zu recht mache. Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte verbreitet haben sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche glaube auch keine Götter. Ferner sind auch dieser Ankläger viele, und viele Zeit hindurch haben sie mich verklagt, und in dem Alter zu euch geredet wo ihr wol sehr leicht glauben mufstet, als nämlich einige von euch noch Kinder und Knaben waren, und offenbar an leerer Stätte klagten sie, wo sich keiner vertheidigte. Das übelste aber ist, dafs man nicht einmal ihre Namen wissen und angeben kann, aufser etwa wo sich ein Komödienschreiber darunter befindet. Die übrigen aber, welche euch gehässig und verläumderisch aufgeredet, und auch die selbst nur überredet Andre Ueberredenden, in Absicht dieser aller bin ich ganz rathlos. Denn weder hieher zur Stelle bringen noch ausfragen kann ich irgend einen von ihnen: sondern mufs ordentlich wie in der Luft fechtend mich vertheidigen und ausfragen, ohne dafs einer antwortet. Nehmet also auch ihr an, wie ich sage, dafs ich zweierlei Ankläger gehabt habe, die Einen die mich eben erst verklagt haben, die Andern die von ehedem; und glaubet dafs ich mich gegen diese zuerst vertheidigen mufs. Denn auch ihr habt jenen als sie

klagten zuerst Gehör gegeben, und weit mehr als diesen späteren.

Wohl! Vertheidigen mufs ich mich also, 19 ihr Athener, und den Versuch machen, eine angeschuldigte Meinung, die ihr seit langer Zeit hegt, euch in so sehr kurzer Zeit zu benehmen. Gar sehr nun wünschte ich wol, dafs dieses so erfolgte, wenn es besser ist für euch und mich, und dafs ich etwas gewönne durch meine Vertheidigung. Ich glaube aber dieses ist schwer, und keinesweges entgeht mir wie es damit steht. Dennoch gehe nun dieses, wie es dem Gotte genehm ist, mir gebührt dem Gesez zu gehorchen, und mich zu vertheidigen.

Betrachten wir also von Anfang, aus welcher Anschuldigung doch mein übler Ruf entstanden ist, auf den nun Melitos bauend diese Klage gegen mich eingegeben hat. Wol! Durch was für Reden also verläumdeten mich meine Verläumder? Als wären sie ordentliche Kläger, so mufs ich ihre beschworene Klage ablesen: „Sokrates frevelt und treibt Thorheit indem er „unterirdische und himmlische Dinge unter„sucht und Unrecht zu Recht macht, und dies „auch Andere lehrt." Solcherlei ist sie etwa: denn solcherlei habt ihr selbst gesehen in des Aristophanes Komödie, wo ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt in der Luft zu gehn, und viel andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe. Und nicht sage ich dies um eine solche Wissenschaft zu schmähen dafern jemand in diesen Dingen weise ist, und sollte ich auch noch so viele Klagen vom Melitos abzuwehren haben, sondern nur ihr Athener weil ich eben an diesen Dingen keinen Theil habe. Und zu Zeugen rufe ich einen grofsen Theil von euch selbst, und fodere euch auf,

auf, einander zu berichten und zu erzählen, so viele eurer jemals mich reden gehört haben. Deren aber giebt es viele unter euch. So erzählt euch nun, ob jemals einer unter euch mich viel oder wenig über dergleichen Dinge hat reden gehört. Und hieraus könnt ihr ersehen, dafs es eben so auch mit allem übrigen steht, was die Leute von mir sagen. Aber es ist eben weder hieran etwas, noch auch wenn ihr etwa von einem gehört habt, ich gäbe mich dafür aus Menschen zu erziehen und verdiente Geld damit; auch das ist nicht wahr. Denn auch das dünkt mich wol etwas schönes zu sein, wenn Jemand im Stande wäre Menschen zu erziehen wie Gorgias der Leontiner und Prodikos der Keier und Hippias von Elis. Denn diese alle, ihr Männer, verstehen das, in allen Städten umherziehend die Jünglinge, die dort unter ihren Mitbürgern zu wem sie wollten sich unentgeldlich halten könnten, diese überreden sie mit Hintansezung jenes Umganges den ihrigen mit Geld zu erkaufen und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Ja es giebt auch hier noch einen andern Mann, einen Parier, von dessen Aufenthalt ich erfahren habe. Ich traf nämlich auf einen Mann der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle übrigen zusammen, Kallias den Sohn des Hipponikos. Diesen fragte ich also, denn er hat zwei Söhne: Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber wären, wüfsten wir wol einen Aufseher für sie zu finden oder zu dingen, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen Tugend, es würde nämlich ein Bereuter sein oder ein Landmann: nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? wer ist wol in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend

20

ein Sachverständiger? denn ich glaube doch du hast darüber nachgedacht, da du Söhne hast. Giebt es einen, sprach ich, oder nicht? O freilich, sagte er. Wer doch, sprach ich, und von wannen? und um welchen Preis lehrt er? Euenos der Parier, antwortete er, für fünf Minen. Da pries ich den Euenos glüklich, wenn er wirklich diese Kunst besäſse und so vortreflich lehrte. Ich also würde mich dessen gewiſs auch rühmen und freuen wenn ich dies verstände: aber ich verstehe es eben nicht, ihr Athener. Vielleicht nun möchte jemand einwenden: Aber Sokrates, was ist denn also dein Geschäft? woher sind diese Verläumdungen dir entstanden? Denn gewiſs wenn du nichts besonders betriebest vor Andern, es würde nicht solcher Ruf und Gerede entstanden sein, wenn du dich nicht ganz anders beschäftigtest als andere Leute. So sage uns doch was es ist, damit nicht auch wir uns auf Gerathewohl unsere eignen Gedanken machen über dich. Dies dünkt mich mit Recht zu sagen wer es sagt, und ich will versuchen euch zu zeigen, was dasjenige ist, was mir den Namen und den übeln Ruf gemacht hat. Höret also, und vielleicht wird manchen von euch bedünken ich scherzte: aber wiſst nur daſs ich die reine Wahrheit rede. Ich habe nämlich, ihr Athener, durch nichts anders als durch eine gewisse Weisheit diesen Namen erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der That wol in dieser weise sein; jene aber deren ich eben erwähnt sind vielleicht in einer für den Menschen zu hohen Weisheit weise; oder ich weiſs nicht was ich sagen soll, denn ich verstehe sie nicht, sondern wer das sagt, der lügt es und sagt es mir zur Verläumdung. Und ich

bitte euch, ihr Athener, erregt mir kein Getümmel, wenn ich euch etwas vorlaut zu reden dünken sollte. Denn es ist nicht meine Rede was ich sage; sondern auf einen ganz glaubwürdigen Urheber will ich sie euch zurükführen. Ueber meine Weisheit nämlich, ob ich eine habe und was für eine, will ich euch zum Zeugen stellen den Gott in Delphoi. Den Chaerephon kennt ihr doch. Dieser war mein Freund von Jugend auf, und auch euer des Volkes Freund war er, und ist bei dieser lezten Flucht mit euch geflo- 21 hen und mit euch auch zurükgekehrt. Und ihr wiſst doch wie Chärephon war, wie heftig in allem was er nur begann. So auch als er einst nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich sage, kein Getümmel ihr Männer. Er fragte also, ob wol Jemand weiser wäre als ich. Da läugnete nun die Pythia, daſs Jemand weiser wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder Zeugniſs ablegen, da jener bereits verstorben ist. Bedenket nun, weshalb ich dieses sage; um euch nämlich zu erklären, wie die Verläumdung gegen mich entstanden ist. Denn nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei mir also: Was meint doch wol der Gott? und was will er etwa andeuten? Denn das bin ich mir doch bewuſst, daſs ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung ich sei der weiseste? Denn lügen wird er doch wol nicht; das ist ihm ja nicht verstattet. Und lange Zeit konnte ich nicht begreifen was er meinte; hernach endlich wendete ich mich zu folgender Untersuchung der Sache. Ich ging zu einem von den für weise gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch

wol weiser als ich, und du hast auf mich ausgesagt. Indem ich nun diesen prüfte, denn ihn mit Namen zu nennen ist nicht nöthig, es war aber einer von den Staatsmännern, an den ich mich wendete, und im Gespräch mit welchem mir folgendes begegnete. Es schien mir dieser Mann vielen andern Menschen auch, am meisten aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber gar nicht. Und darauf versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhaſst ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wol eben keiner von uns beiden etwas tüchtiges oder sonderliches wissen; allein dieser doch meint etwas zu wissen da er es nicht weiſs, ich aber so wie ich nicht weiſs, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daſs ich, was ich nicht weiſs, auch nicht glaube zu wissen. Hierauf ging ich dann zu einem Andern von den für noch weiser als jener geltenden, und es dünkte mich eben dasselbe, und ich machte mich dadurch ihm selbst sowol als vielen Andern verhaſst. Nach diesem nun ging ich schon nach der Reihe, bemerkend freilich und bedauernd, und auch in Furcht darüber, daſs ich mich verhaſst machte; doch aber dünkte es mich nothwendig des Gottes Sache über alles andere zu sezen, und immer dem Orakel nachdenkend was es wol meine zu Allen zu gehen, welche etwas zu wissen schienen. Und beim Hunde, ihr Athener, denn ich muſs die Wahrheit 22 zu euch reden, warlich es erging mir so. Die berühmtesten dünkten mich beinahe die armseligsten zu sein, wenn ich es dem Gott zufolge

untersuchte, Andere minder geachtete aber noch eher für vernünftig gelten zu können. Ich muſs euch wol mein ganzes Abentheuer berichten mit was für Arbeiten gleichsam ich mich gequält habe, damit dennoch am Ende mir das Orakel ungetadelt blieb. Nach den Staatsmännern nämlich ging ich zu den Dichtern, den tragischen sowol als den dithyrambischen und den übrigen, um dort mich selbst auf der That zu ergreifen als unwissender denn sie. Von ihren Gedichten also diejenigen vornehmend, welche mir die ausgearbeitetsten schienen, fragte ich sie aus, was sie wol damit meinten, auf daſs ich auch zugleich etwas lernte von ihnen. Schämen muſs ich mich nun freilich, ihr Männer, euch die Wahrheit zu sagen: dennoch soll sie gesagt werden. Um es nämlich gerade heraus zu sagen, fast sprachen alle Anwesenden besser als sie selbst über das was sie gedichtet hatten. Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, daſs sie nicht durch Weisheit dichteten, sondern durch eine Naturgabe oder Eingeistung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen viel schönes, wissen aber nichts von dem, was sie sagen; eben so nun ward mir deutlich daſs es auch mit den Dichtern bewandt wäre. Und zugleich merkte ich, daſs sie glaubten vermöge ihrer Dichtkunst auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner. Zum Schluſs nun ging ich auch zu den Handarbeitern. Denn von mir selbst wuſste ich, daſs ich gar nichts weiſs um es gerade heraus zu sagen, von diesen aber wuſste ich doch, daſs ich sie vielerlei schönes wissend finden würde. Und

darin betrog ich mich nun auch nicht; sondern sie wufsten wirklich was ich nicht wufste, und waren in sofern weiser. Aber, ihr Athener, denselben Fehler wie die Dichter, dünkte mich, hatten auch diese treflichen Meister. Denn jeder wollte, weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, auch sonst in den wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Thorheit verdekte jene ihre Weisheit. So dafs ich mich selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches ich wol lieber möchte, so sein wie ich war, gar nichts verstehend von ihrer Weisheit aber auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder aber in beiden Stükken so sein wie sie. Und ich antwortete mir selbst und dem Orakel, es wäre mir besser so zu sein wie ich war. Aus dieser Nachforschung schon, ihr Athener, sind mir viele Feindschaften entstanden, und zwar die 23 beschwerlichsten und lästigsten, so dafs viel Verläumdung daraus entstand, und auch der Name, dafs von mir gesagt wurde ich wäre ein Weiser. Es glaubten nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstände mich selbst darauf, worin ich einen Andern zu Schanden mache. Und so scheint wol, ihr Athener, in der That der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies zu meinen, dafs die menschliche Weisheit sehr weniges nur werth ist oder gar nichts, und offenbar dies nicht vom Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwählend sich meines Namens zu bedienen. Wie wenn er sagte: Unter euch ihr Menschen ist der der weiseste, der wie Sokrates einsieht, dafs er in der That nichts werth ist was die Weisheit anbelangt. Dieses nun gehe ich auch jezt noch umher nach des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen unter Bürgern und Fremden, wo ich

nur einen für weise halte; und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm dafs er nicht weise ist. Und über diesem Geschäft habe ich nicht Mufse gehabt weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede werthes zu leisten, noch auch in meinen häuslichen; sondern in tausendfältiger Armuth lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes. Ueber dieses aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Mufse haben, der reichsten Bürger Söhne also, freiwillig, und freuen sich zu hören wie die Menschen überwiesen werden; oft auch mich nachahmend versuchen sie selbst Andere zu überführen, und finden hiebei, glaube ich, eine grofse Menge solcher Menschen, welche etwas zu wissen glauben, wirklich aber wenig wissen oder nichts. Deshalb nun zürnen die von ihnen überführten mir und nicht ihnen und sagen, Sokrates ist doch ein ganz ruchloser Mensch und verderbt die Jünglinge. Und wenn sie Jemand fragt was doch macht er mit ihnen und was lehrt er sie: so haben sie freilich nichts zu sagen weil sie nichts wissen; um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie dies, was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist, er untersucht die Dinge am Himmel und unter der Erde und glaubt keine Götter und macht Unrecht zu Recht. Denn die Wahrheit denke ich werden sie nicht sagen wollen, dafs sie nämlich offenbar werden als solche die zwar vorgeben etwas zu wissen, wissen aber nichts. Weil sie nun denke ich ehrgeizig sind und heftig, und ihrer Viele, welche einverstanden mit einander und sehr scheinbar von mir reden; so haben sie ehedem und jezt mit gewaltigen Verläumdungen euch die Ohren angefüllt. Aus diesen ist also Melitos gegen mich aufgestanden, und Anytos

und Lykon; Melitos der Dichter wegen mich hassend, Anytos wegen der Handarbeiter und Staatsmänner, Lykon aber wegen der Redner. So dafs, wie ich auch gleich anfangs sagte, ich 24 mich wundern müfste, wenn ich im Stande wäre, in so kurzer Zeit diese so sehr oft wiederholte Verläumdung euch auszureden. Dieses, ihr Athener, ist euch die Wahrheit, weder kleines noch grofses verheelend oder entrükkend sage ich sie euch. Wiewol ich fast weifs, dafs ich mich auch dadurch verhafst mache. Welches eben ein Beweis ist, dafs ich die Wahrheit rede, und dafs dieses mein übler Ruf ist und dies die Ursachen davon sind. Und wenn ihr, sei es nun izt oder in der Folge, die Sache untersucht werdet ihr es so finden.

Gegen das nun, was meine ersten Ankläger geklagt haben, sei diese Vertheidigung hinlänglich vor euch. Gegen Melitos aber, den guten und vaterlandsliebenden, wie er ja sagt, und gegen die späteren will ich nun versuchen mich zu vertheidigen. Wiederum also lafst uns, wie sie denn andere Ankläger sind, auch ihre eidliche Eingabe vornehmen. Sie lautet aber etwa so: Sokrates, spricht er, frevelt indem er die Jugend verderbt und die Götter welche der Staat annimmt nicht annimmt, sondern anderes neues dämonisches. Das ist die Beschuldigung, und von dieser Beschuldigung wollen wir nun jedes einzelne untersuchen. Er sagt also ich frevele durch Verderb der Jugend. Ich aber, ihr Athener, sage Melitos frevelt, indem er mit ernsthaften Dingen Scherz treibt, und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt, und sich eifrig und besorgt anstellt für Gegenstände um die er sich nie im geringsten bekümmert hat. Dafs sich aber dies so verhalte, will ich versuchen auch

euch zu zeigen. Her also zu mir Melitos und sprich. Nicht wahr dir geht es über alles, daſs nur die Jugend aufs beste gedeihe? — Mir freilich. — So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Denn offenbar weiſst du es doch, da es dir so angelegen ist. Denn den Verderber hast du wol aufgefunden, mich wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt: so komm denn und nenne ihnen auch den Besserer und zeige an wer es ist! Siehst du, o Melitos, wie du schweigst und nichts zu sagen weiſst? Dünkt dich denn das nicht schändlich zu sein, und Beweis genug für das, was ich sage, daſs du dich hierum nie bekümmert hast? So sage doch, du Guter, wer macht sie besser? — Die Geseze. — Aber danach frage ich nicht, Bester, sondern welcher Mensch, der freilich diese zuvor auch kennt, die Geseze. — Diese hier, o Sokrates, die Richter. — Was sagst du, o Melitos? diese hier sind im Stande die Jugend zu bilden und besser zu machen? — Ganz gewiſs. — Etwa alle? oder einige nur von ihnen, andere aber nicht? — Alle. — Herrlich, bei der Hera gesprochen! und ein groſser Reichthum von solchen die uns im Guten fördern! Wie aber, machen auch diese Zuhörer sie besser oder nicht? — Auch diese. — Und wie die Rathmänner? — Auch die Rathmänner. — 25 Aber, o Melitos, verderben nicht etwa die Gemeindemänner in der Gemeinde die Jugend? oder machen auch diese alle sie besser? — Auch diese. — Alle Athener also machen sie wie es scheint gut und edel, mich ausgenommen; ich allein verderbe sie. Meinst du es so? — Allerdings gar sehr meine ich es so. — In eine groſse Unseligkeit verdammst du mich also! Antworte mir aber, dünkt es dich mit den Pferden auch

so zu stehen, daſs alle Menschen sie bessern, und nur einer sie verderbt? Oder ist nicht ganz im Gegentheil nur Einer geschikt sie zu bessern, oder Wenige, die Bereuter, die meisten aber die mit Pferden umgehn und sie gebrauchen verderben sie? Verhält es sich nicht so, Melitos, bei Pferden und allen andern Thieren? Allerdings so; du und Anytos mögen es nun zugeben oder nicht. Gar glükselig also stände es um die Jugend, wenn Einer allein sie verderbte, die andern aber alle sie zum Guten förderten. Aber, Melitos, du zeigst eben hinlänglich, daſs du niemals an die Jugend gedacht hast, und offenbarst deutlich deine Sorglosigkeit, daſs du dich nie um das bekümmert hast, weshalb du mich hieher foderst. Weiter, sage uns doch beim Zeus Melitos, ob es besser ist unter guten Bürgern wohnen oder unter schlechten? Freund, lieber, antworte doch! ich frage dich ja nichts schweres. Thun die schlechten nicht allemal denen etwas Uebles, die ihnen jedesmal am nächsten sind, die Guten aber etwas Gutes? — Allerdings. — Ist also wol Jemand, der von denen mit welchen er umgeht lieber will beschädigt sein als geholfen? Antworte mir du Guter. Denn das Gesez befiehlt dir zu antworten. Will wol Jemand beschädigt werden? — Wol nicht. — Wolan denn, foderst du mich hieher als Verderber und Verschlimmerer der Jugend so daſs ich es vorsäzlich sein soll oder unvorsäzlich? — Vorsäzlich, meine ich. — Wie doch, o Melitos, soviel bist du weiser in deinem Alter als ich in dem meinigen, daſs du zwar sehr gut einsiehst wie die schlechten allemal denen übles zufügen die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes; ich aber soll es so weit gebracht haben im Unverstande, daſs ich auch das nicht

einmal weiſs, wie ich wenn ich einen von meinen Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr laufe Uebles von ihm zu erdulden? und daſs ich mir dieses groſse Uebel vorsäzlich anrichte, wie du sagst? Das glaube ich dir nicht, Melitos, ich meine aber auch kein anderer Mensch glaubt es dir; sondern entweder ich verderbe sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsäzlich, so daſs du in beiden Fällen lügst. Verderbe ich sie 26 aber unvorsäzlich, so ist solcher und zwar unvorsäzlicher Vergehungen wegen nicht gesezlich, Jemand hieher zu fodern, sondern ihn für sich allein zu nehmen und so zu belehren und zu ermahnen. Denn offenbar ist, daſs wenn ich belehrt bin, ich aufhören werde mit dem was ich unvorsäzlich thue. Dich aber mit mir einzulassen und mich zu belehren, das hast du vermieden und nicht gewollt, sondern hieher foderst du mich, wohin gesezlich ist nur die zu fodern, welche der Züchtigung bedürfen und nicht der Belehrung. Doch, ihr Athener, das ist wol schon offenbar, was ich sagte, daſs sich Melitos um diese Sache nie weder viel noch wenig bekümmert hat! Indeſs aber sage uns Melitos, auf welche Art du denn behauptest daſs ich die Jugend verderbe? Oder offenbar nach deiner Klage die du eingegeben, indem ich lehre die Götter nicht zu glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues dämonisches. Ist das nicht deine Meinung daſs ich sie durch solche Lehre verderbe? — Freilich gar sehr ist das meine Meinung. — Nun dann, bei eben diesen Göttern, o Melitos, von denen izt die Rede ist, sprich noch deutlicher mit mir und mit diesen Männern hier. Denn ich kann nicht verstehen ob du meinst ich lehre zu glauben daſs es gewisse Götter gäbe, so daſs ich also doch selbst

Götter glaube und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hiedurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich deshalb verklagst, daſs ich Andere glaube; oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre dies auch Andere? — Dieses meine ich, daſs du überall gar keine Gotter glaubst. — O wunderlicher Melitos! wie kömmst du doch darauf dies zu meinen? also weder Sonne noch Mond halte ich für Götter, wie die übrigen Menschen? — Nein, beim Zeus, ihr Richter! denn die Sonne, behauptet er, wäre ein Stein, und der Mond wäre Erde. — Du glaubst wol den Anaxagoras anzuklagen, lieber Melitos? und denkst so geringe von diesen, und hältst sie für so unerfahren in Schriften, daſs sie nicht wüſsten, wie des Klazomenier Anaxagoras Schriften voll sind von dergleichen Säzen? Und also auch die jungen Leute lernen wol das von mir, was sie sich oft genug für höchstens eine Drachme im Schauplaz kaufen, und dann den Sokrates auslachen können, wenn er für sein ausgiebt, was überdies noch so sehr ungereimt ist? Also, beim Zeus, so ganz dünke ich dich gar keinen Gott zu glauben? — Nein eben, beim Zeus, auch nicht im mindesten. — Ungläubig bist du genug, o Melitos, und zwar, wie mich dünkt, dir selbst. Denn mich dünkt dieser Mann, ihr Athener, ungemein übermüthig und ausgelassen, und ordentlich diese Klage aus Uebermuth und Ausgelassenheit wie einen Jugendstreich angestellt zu haben. Denn es sieht aus, als habe er ein Räthsel ausgesonnen, und wollte nun versuchen, ob
27 wohl der weise Sokrates mich merken wird, wie ich Scherz treibe und mir selbst widerspreche in meinen Reden, oder ob ich ihn, und die An-

dern welche zuhören, hintergehen werde. Denn recht so finde ich, daſs er sich selbst widerspricht in seiner Anklage, als ob er sagte, Sokrates frevelt indem er keine Götter glaubt, sondern Götter glaubt, und das ist doch wol nur zum Scherz! Erwägt aber mit mir, ihr Männer, warum ich finde, daſs er dies sagt. Du aber antworte uns, o Melitos. Und ihr denkt wohl daran, was ich euch von Anfang an gebeten habe, und erregt mir kein Getümmel, wenn ich auf meine gewohnte Weise die Sache führe. Giebt es wol einen Menschen, o Melitos, welcher daſs es menschliche Dinge gebe zwar glaubt, Menschen aber nicht glaubt? Er soll antworten, ihr Männer, und nicht anderes und anderes Getümmel treiben! Giebt es einen, der zwar keine Pferde glaubt, aber doch Dinge von Pferden? oder zwar keine Flötenspieler glaubt, aber doch Dinge von Flötenspielern? Nein es giebt keinen, bester Mann; wenn du doch nicht antworten willst, will ich es dir und den übrigen hier sagen. Aber das nächste beantworte: Giebt es einen, welcher zwar daſs es dämonische Dinge giebt glaubt, Dämonen aber nicht glaubt? — Es giebt keinen. — Wie bin ich dir verbunden, daſs du endlich, von diesen gezwungen, geantwortet hast. Dämonisches nun behauptest du, daſs ich glaube und lehre, sei es nun neues oder altes, also Dämonisches glaube ich doch immer nach deiner Rede? Und das hast du ja selbst beschworen in deiner Anklageschrift. Wenn ich nun aber Dämonisches glaube, so muſs ich doch ganz nothwendig auch Dämonen glauben. Ist es nicht so? Wohl ist es so! Denn ich nehme an, daſs du einstimmst, da du ja nicht antwortest. Und die Dämonen halten wir die nicht für Götter entweder, oder doch für Söhne von Göt-

tern? Sagst du ja oder nein? — Ja, freilich. — Wenn ich also Dämonen glaube, wie du sagst, und die Dämonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, daſs du Räthsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läſst, da ich ja Dämonen glaube. Wenn aber wiederum die Dämonen Kinder der Götter sind, unächte von Nymphen oder andern denen sie ja auch zugeschrieben werden: welcher Mensch könnte dann wol glauben daſs es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht? Eben so ungereimt wäre das ja, als wenn Jemand glauben wollte, Kinder gebe es wol von Pferden und Eseln, Maulesel nämlich, Esel aber und Pferde wollte er nicht glauben, daſs es gäbe. Also Melitos, es kann nicht anders sein, als daſs du entweder um uns zu versuchen diese Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit was für ein wahres Verbrechen du mir wol anschuldigen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, daſs ein und derselbe Mensch Dämonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Dämonen noch Götter noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen.

28 Jedoch, ihr Athener, daſs ich nicht strafbar bin in Beziehung auf die Anklage des Melitos, darüber scheint mir keine groſse Vertheidigung nöthig zu sein, sondern schon dieses ist genug. Was ich aber bereits im vorigen sagte, daſs ich bei Vielen gar viel verhaſst bin, wiſst nur, das ist wahr. Und das ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos, sondern der üblen Meinung und dem Haſs der Menge,

dem auch schon viele andere trefliche Männer unterliegen mufsten und glaube ich noch ferner unterliegen werden, so dafs es nichts grofses ist, wenn er vor mir nicht stehen bleibt. Vielleicht aber möchte einer sagen: Aber schämst du dich denn nicht, Sokrates, dafs du dich mit solchen Dingen befafst hast, die dich nun in Gefahr bringen zu sterben? Ich nun würde diesem die billige Rede entgegnen, Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein weniges nuz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehn, wenn er etwas thut, ob es recht gethan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes That oder eines schlechten. Denn Elende wären ja nach deiner Rede die Halbgötter gewesen, welche vor Troja geendet haben, und vorzüglich vor andern der Sohn der Thetis, welcher ehe er etwas schändliches ertragen wollte, die Gefahr so sehr verachtete, dafs obgleich seine Mutter, die Göttin, als er sich aufmachte den Hektor zu tödten, ihm so ohngefähr wie ich glaube zuredete: Wenn du, Sohn, den Tod deines Freundes Patroklos rächest und den Hektor tödtest: so mufst du selbst sterben; denn, sagt sie, alsbald nach Hektor ist dir dein Ende geordnet, er dennoch dieses hörend den Tod und die Gefahr gering achtete, und weit mehr das fürchtend, als ein schlechter Mann zu leben und die Freunde nicht zu rächen, ihr antwortete: Möcht' ich sogleich hinsterben nachdem ich den Beleidiger gestraft, und nicht hier sizen verlacht an den Schiffen, vergeblich die Erde belastend. Meinst du etwa der habe sich um Tod und Gefahr bekümmert? Denn so, ihr Athener, verhält sich die Sache warlich. Wohin Jemand sich selbst stellt in der

Meinung es sei da am besten, oder wohin einer von seinen Obern gestellt wird, da muſs er wie mich dünkt jede Gefahr aushalten, und weder den Tod noch sonst irgend etwas in Anschlag bringen gegen die Schande. Ich also hätte Arges gethan, ihr Athener, wenn ich, als eure Befehlshaber mir einen Plaz anwiesen, die ihr gewählt hattet um über mich zu befehlen bei Potidäa, Amphipolis und Delion, damals also, wo jene mich hinstellten gestanden hätte wie irgend ein anderer und es auf den Tod gewagt: wo aber der Gott mich hinstellte, wie ich es doch glaubte und annahm, damit ich in Aufsuchung der Weisheit mein Leben hinbrächte, und in Prüfung meiner selbst und Anderer, wenn ich da den Tod oder irgend etwas fürchtend aus der 29 Ordnung gewichen wäre. Arg wäre das! und in Wahrheit dann könnte mich einer mit Recht hieher führen vor Gericht, weil ich nicht an die Götter glaubte, wenn ich dem Orakel unfolgsam wäre und den Tod fürchtete, und mich also weise dünkte ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes, als sich dünken man wäre weise und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel etwas zu wissen was man nicht weiſs. Denn Niemand weiſs was der Tod ist, und ob er nicht für den Menschen das gröſste ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüſsten sie gewiſs, daſs er das gröſste Uebel ist. Und wie wäre dies nicht jener verrufene Unverstand, die Einbildung etwas zu wissen, was man nicht weiſs. Ich nun, ihr Athener, übertreffe vielleicht um dasselbe auch hierin die meisten Menschen. Und wollte ich behaupten, daſs ich um irgend etwas weiser wäre: so wäre es um dieses, daſs da ich nichts ordentlich weiſs von den Dingen in der Unterwelt

welt ich es auch nicht glaube zu wissen; gesezwidrig handeln aber und dem besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiſs ich daſs es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Uebeln, die ich als Uebel kenne, werde ich niemals das wovon ich nicht weiſs ob es nicht ein Gut ist fürchten oder fliehen. So daſs wenn ihr mich izt lossprechet ohne dem Anytos zu folgen, welcher sagt, entweder hätte man mich gar nicht hieher führen gesollt, oder nachdem ich einmal hier wäre, wäre es ganz unmöglich mich nicht hinzurichten; denn sagt er zu euch wenn ich nun durchkäme, dann erst würden eure Söhne sich dessen recht befleiſsigen was Sokrates lehrt und alle ganz und gar verderbt werden; wenn ihr mir dabei sagtet: Jezt Sokrates wollen wir zwar dem Anytos nicht folgen, sondern lassen dich los unter der Bedingung jedoch, daſs du diese Nachforschung nicht mehr betreibst und nicht mehr nach Weisheit suchst. Wirst du aber noch einmal darauf betroffen, daſs du dies thust: so muſst du sterben. Wenn ihr mich also wie gesagt auf diese Bedingung losgeben wolltet, so würde ich euch sagen, Ich bin zwar euch, ihr Athener, zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch athme und es vermag, werde ich nicht aufhören nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe mit meinen gewohnten Reden, wie, bester Mann, als ein Athener aus der gröſsten und mit allem was weise und groſs ist reichbegabtesten Stadt, schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele daſs sie sich aufs beste

befinde nicht zu sorgen und hierauf nicht zu denken? Und wenn Jemand unter euch dies läugnet, und behauptet er denke wol darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehn; sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt er besize keine Tugend, behaupte es aber: so werde ich es ihm verweisen, daſs er das wichtigste geringer achtet und das schlechtere höher. So werde
30 ich mit Jungen und Alten, wie ich sie eben treffe verfahren und mit Fremden und Bürgern, am meisten aber mit euch Bürgern, die ihr mir näher verwandt seid. Denn so, wiſst nur, befiehlt es der Gott. Und ich meines Theils glaube, daſs noch nie gröſseres Gut dem Staate wiederfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anderes thue ich, als daſs ich umhergehe um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht zuvor für den Leib zu sorgen und für das Vermögen und überall für nichts anderes so sehr als für die Seele, daſs diese aufs beste gedeihe, indem nicht aus dem Reichthum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichthum, und alle andern menschlichen Güter insgesammt, eigenthümliche und gemeinschaftliche. Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müſsten sie ja schädlich sein; wenn aber Jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts. Dies also würde ich hierauf sagen, ihr Athener, ihr mögt dem Anytos gehorchen oder nicht, mögt mich lossprechen oder nicht, auf keinen Fall werde ich anders handeln, und müſste ich noch so oft sterben. Kein Getümmel, ihr Athener, sondern harret mir aus bei dem was ich euch gebeten, mir nicht zu toben über das was ich sage, sondern zu hören. Auch wird es euch, glaube ich,

heilsam sein zu hören. Denn ich bin im Begriff euch noch manches andere zu sagen, worüber ihr vielleicht schreien möchtet; aber keinesweges thut das. Denn wifst nur, wenn ihr mich tödtet, einen solchen Mann wie ich sage, so werdet ihr mir nicht mehr Leid zufügen als euch selbst. Denn mir werden weder Melitos noch Anytos das mindeste Leid zufügen. Sie könnten es auch nicht. Denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung dafs dem besseren Manne von dem schlechteren Leides geschehe. Tödten kann mich wol einer, oder vertreiben oder des Bürgerrechtes berauben. Allein dies hält mancher vielleicht für grofse Uebel, ich aber gar nicht; sondern vielmehr so etwas, wie dieser thut, der einen Andern widerrechtlich sucht hinzurichten. Daher auch, ihr Athener, ich weit entfernt bin jezt um mein selbst willen mich zu vertheidigen, wie mancher wol meint, sondern um euretwillen, damit ihr euch nicht gegen des Gottes Gabe an euch versündiget durch meine Verurtheilung. Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt zur Wartung zugegeben ist, wie einem grofsen und edlen Rosse, das aber eben seiner Gröfse wegen sich zur Trägheit neigt, und der Anreizung durch den Sporn bedarf, so wie mich der Gott dem Staate als einen solchen scheint angewiesen zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall eurer wartend. Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden ihr Männer. Wenn ihr also mir folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ihr aber werdet vielleicht verdriefslich, 31

wie die Schlummernden wenn man sie aufwekt, um euch stofsen, und mich dem Anytos folgend leichtsinnig hinrichten, dann aber die übrige Zeit weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen Andern zuschikt aus Erbarmen. Dafs ich aber ein solcher bin, der wol von dem Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas menschliches sieht es aus, dafs ich das meinige sammt und sonders versäumt habe, und mein versäumtes Hauswesen so viele Jahre schon ertrage, immer aber das eurige betreibe an jeden einzeln mich wendend, und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. Und wenn ich hievon noch einen Genufs hätte und um Lohn Andere so ermahnte, das liefse sich noch denken. Nun aber seht ihr ja selbst, dafs meine Ankläger, so schamlos sie mich auch alles Andern beschuldigen, dieses doch nicht erreichen konnten mit ihrer Schamlosigkeit, einen Zeugen aufzustellen, dafs ich jemals einen Lohn mir ausgemacht oder gefodert hätte. Ich aber stelle, meine ich, einen hinreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage, meine Armuth.

Vielleicht könnte auch dies Jemanden ungereimt dünken, dafs ich um Einzelen zu rathen umhergehe und mir viel zu schaffen mache, öffentlich aber mich nicht erdreiste in eurer Versammlung auftretend dem Staate zu rathen. Hievon nun ist die Ursach, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, dafs mir etwas Göttliches und Dämonisches widerfährt, was auch Melitos spottend in seiner Anklage aufgeführt hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läfst, mich

von etwas abredet, was ich thun will, zugeredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was mich verhindert Staatsgeschäfte zu betreiben. Und sehr mit Recht, dünkt mich, widersezt es sich mir. Denn wiſst nur, ihr Athener, wenn ich schon vor langer Zeit unternommen hätte mich mit Staatsgeschäften zu beschäftigen: so wäre ich auch schon längst umgekommen, und hätte weder euch etwas genuzt noch auch mir selbst. Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich sei es nun euch oder einer andern Volksmenge tapfer widersezt, und viel ungerechtes und gesezwidriges im Staate zu verhindern sucht: sondern nothwendig muſs wer in der 32 That für die Gerechtigkeit streitet, wenn er sich auch nur kurze Zeit erhalten will, ein zurükgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches. Tüchtige Beweise will ich euch hievon anführen, nicht Worte, sondern was ihr höher achtet, Thatsachen. Hört also was mir begegnet ist, damit ihr seht, daſs ich auch nicht Einem nachgeben würde aus unziemlicher Todesfurcht, und zugleich daſs wenn ich das nicht thäte ich umkommen müſste. Ich werde euch freilich unangenehme und langweilige Geschichten erzählen, aber doch wahre. Ich nämlich, ihr Athener, habe niemals irgend ein anderes Amt im Staate bekleidet, als nur im Rathe bin ich gesessen. Und eben hatte unser Stamm, der Antiochische, den Vortrag als ihr den Anschlag faſstet die zehn Heerführer, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht begraben hatten, sämmtlich zu verurtheilen, ganz gesezwidrig, wie es späterhin euch allen dünkte. Da war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersezte, damit ihr nichts gegen die Geseze

thun möchtet, und euch entgegenstimmte. Und obgleich die Redner bereit waren mich anzuzeigen und Klage zu erheben: so glaubte ich doch ich müfste lieber mit dem Recht und dem Gesez die Gefahr laufen, als mich zu euch gesellen in einem so ungerechten Vorhaben aus Furcht des Gefängnisses oder des Todes. Und dies geschah, als im Staat noch das Volk herrschte. Nachdem aber die Regierung an einige wenige gekommen, so liefsen einst die Dreifsig mich mit noch Vier Anderen auf die Tholos holen, und trugen uns auf den Salaminier Leon aus Salamin herzuholen um ihn hinzurichten, wie sie denn dergleichen vieles Vielen Andern auch auftrugen, um so viele als irgend möglich in ihre Verschuldungen zu verstrikken. Auch da nun zeigte ich wiederum nicht durch Worte, sondern durch die That, dafs der Tod, wenn euch das nicht zu bäurisch klingt, mich auch nicht das mindeste kümmerte, nichts ruchloses aber und nichts ungerechtes zu begehn mich mehr als alles kümmert. Denn mich konnte jene Regierung, so gewaltig sie auch war, nicht so einschrekken, dafs ich etwas unrechtes gethan hatte. Sondern als wir von der Tholos herunterkamen gingen die Viere nach Salamin und brachten den Leon; ich aber ging meines Weges nach Hause. Und vielleicht hätte ich deshalb sterben gemufst, wenn nicht jene Regierung kurz darauf wäre aufgelöset worden. Dies werden euch sehr Viele bezeugen können. Glaubt ihr wol, dafs ich so viele Jahre würde durchgekommen sein, wenn ich die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet, und als ein redlicher Mann sie verwaltend überall dem Recht geholfen, und dies wie es sich gebührt über alles gesezt hätte? Weit gefehlt, ihr Athener; und eben so wenig irgend ein anderer Mensch. Ich

also werde mein ganzes Leben hindurch wo ich je öffentlich etwas verrichtet als ein solcher erscheinen, und eben so auch für mich, daſs ich 33 nie einem jemals irgend etwas eingeräumt habe wider das Recht, weder sonst jemand noch auch von diesen einem, die meine Verläumder meine Schüler nennen. Denn eigentlich bin ich nie irgend jemandes Lehrer gewesen: wenn aber Jemand, wie ich redete und mein Geschäft verrichtete, Lust hatte zu hören, mochte es ein Junger oder Alter sein, das habe ich auch nie Jemanden miſsgönnt. Auch nicht etwa nur wenn ich Geld bekomme unterrede ich mich, wenn aber keines, dann nicht; sondern auf gleiche Weise stehe ich dem Armen wie dem Reichen bereit zum Fragen, und wer da will kann antworten und hören was ich sage. Und ob nun Jemand von diesen besser wird oder nicht, davon bin ich nicht schuldig die Verantwortung zu tragen, da ich Unterweisung hierin weder jemals Jemanden versprochen noch auch ertheilt habe. Wenn aber einer behauptet jemals von mir etwas gelernt oder gehört zu haben insbesondere, was nicht alle auch gehört hätten, so wiſst daſs er nicht die Wahrheit redet. Aber weshalb wol einige so gern seit langer Zeit sich zu mir halten, das habt ihr gehört, Athener, ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt, daſs sie nämlich diejenigen gern mögen ausforschen hören, welche sich dünken weise zu sein, und es nicht sind. Denn das ist nicht unerfreulich. Mir aber ist dieses, wie ich behaupte, von dem Gotte auferlegt zu thun durch Orakel und Träume, und auf jede Weise wie nur je göttliche Schikkung einem Menschen etwas auferlegt hat zu thun. Dies, ihr Athener, ist eben so wahr als leicht zu erweisen. Denn wenn ich von un-

sern Jünglingen einige verderbe, andere verderbt habe: so würden doch, wenn einige unter ihnen bei reiferem Alter eingesehen hätten, daſs ich ihnen je in ihrer Jugend zum Bösen gerathen, diese selbst jezt aufstehn um mich zu verklagen und zur Strafe zu ziehen; wollten sie aber selbst nicht, so würden irgend welche von ihren Verwandten, Eltern, Brüder oder andere Angehörige, wenn ich ihren Verwandten irgend böses zugefügt, es mir jezt zur Strafe gedenken. Auf jeden Fall also sind ja viele von ihnen hier zugegen, die ich sehe, zuerst hier Kriton mein Alters und Zunftgenosse, der Vater dieses Kritobulos; dann Lysanias der Sphettier, dieses Aeschines Vater; auch Antiphon der Kephesier, des Epigenes Vater. Ferner hier Andere, deren Brüder meines Umganges gepflogen, Nikostratos des Zotides Sohn, der Bruder des Theodotos, und zwar ist Theodotos todt, der ihn also nicht kann zur Ruhe gebeten haben; und Paralos des Demodokos Sohn, dessen Bruder Theages war; und Adeimantos des Ariston Sohn, der
54 Bruder dieses Platon; und Aeantidoros, des Apollodoros Bruder. Und noch viele Andere kann ich euch nennen, von denen doch vor allen Dingen Melitos in seiner Rede irgend einen zum Zeugen sollte aufgerufen haben. Hat er es aber damals vergessen, so rufe er noch einen auf, ich gebe es nach, und er sage es wenn er einen solchen hat. Allein hievon werdet ihr ganz das Gegentheil finden, ihr Männer, alle willig mir beizustehn, mir dem Verderber, dem Unheilstifter ihrer Verwandten, wie Melitos und Anytos sagen. Denn die Verführten selbst könnten vielleicht Grund haben mir beizustehen; aber die unverderbten schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen andern Grund

hätten diese, mir beizustehen, als den gerechten und billigen, dafs sie wissen Melitos lügt, ich aber rede die Wahrheit.

Wohl, ihr Männer! Was ich zu meiner Vertheidigung zu sagen wüfste, das ist etwa dieses, und vielleicht mehr dergleichen. Vielleicht aber wird Mancher unter euch unwillig gegen mich wenn er an sich selbst denkt, wie sonst wol mancher bei Durchfechtung eines vielleicht weit leichteren Kampfes als dieser, die Richter gebeten und gefleht hat mit vielen Thränen, seine Kinder mit sich heraufgebracht um nur möglichst viel Erbarmen zu erregen, und viele andere von seinen Verwandten und Freunden, ich aber von dem allen nichts thue, und das, da ich, wie es scheinen kann, in der äufsersten Gefahr schwebe. Vielleicht wird Mancher dies bedenkend seine Eitelkeit von mir gekränkt fühlen, und eben hiedurch erzürnt im Zorn seine Stimme abgeben. Wenn Jemand unter euch so gesinnt ist, ich glaube es zwar nicht, aber wenn doch: so denke ich meine Rede wird zu billigen sein, wenn ich ihm sage: Auch ich, o Bester, habe so einige Verwandte. Denn auch ich, wie Homeros sagt, nicht der Eiche entstammte ich oder dem Felsen, sondern Menschen. Daher ich denn Verwandte habe, und auch Söhne, Athener, Drei, einer schon herangewachsen, zweie noch Kinder. Dennoch aber werde ich keinen hieher bringen um euch zu erbitten, dafs ihr günstig abstimmen möget. Warum doch werde ich nichts dergleichen thun? Nicht aus Eigendünkel, ihr Athener, noch dafs ich euch geringschäzte; sondern ob ich etwa besonders furchtlos bin gegen den Tod oder nicht das ist eine andere Sache, aber in Beziehung auf das was rühmlich ist für mich und euch und über-

haupt für die Stadt, dünkt es mich anständig, daſs ich nichts dergleichen thue, zumal in solchem Alter und im Besiz dieses Rufes, sei er nun gegründet oder nicht, angenommen ist doch einmal, daſs Sokrates sich in etwas auszeichnet vor andern Menschen. Wenn nun, die unter 35 euch dafür gelten, sich auszuzeichnen durch Weisheit oder Tapferkeit oder welche andere Tugend es sei, sich so betragen wollten, das wäre schändlich, wie ich doch öfters gesehen habe, daſs manche die sich etwas dünken, doch wenn sie vor Gericht standen ganz wunderliche Dinge anstellten, als dächten sie was ihnen arges begegnete, wenn sie etwa sterben müſsten, gleich als würden sie unsterblich sein, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. Solche dünkt mich machen dem Staat Schande; so daſs wol mancher Fremde denken mag, diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie selbst unter sich bei der Wahl der Obrigkeiten und allem was sonst ehrenvoll ist den Vorzug einräumen, betragen sich ja nichts besser als die Weiber. Dergleichen also, ihr Athener, dürfen weder wir thun, die wir dafür gelten auch nur irgend etwas zu sein, noch auch wenn wir es thäten dürft ihr es dulden. Sondern eben dies beweiset, daſs ihr weit eher den verurtheilt, der euch solche Trauerspiele vorführt und die Stadt lächerlich macht, als den der sich ruhig verhält. Abgesehen aber von dem rühmlichen dünkt es mich auch nicht einmal recht den Richter zu bitten, und sich durch Bitten loszuhelfen, sondern durch Belehrung und Ueberzeugung. Denn nicht dazu ist der Richter gesezt das Recht zu verschenken, sondern darüber zu urtheilen; und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihm beliebt, sondern

Recht zu sprechen nach den Gesezen. Also dürfen weder wir euch gewöhnen an den Meineid, noch ihr euch gewöhnen lassen, sonst würden wir von keiner Seite fromm handeln. Muthet mir also nicht zu, ihr Athener, dergleichen etwas gegen euch zu thun, was ich weder für anständig halte noch für recht, noch für fromm, zumal ich ja, beim Zeus, eben auch der Gottlosigkeit angeklagt bin von diesem Melitos. Denn offenbar wenn ich euch durch Bitten zu etwas überredete oder nöthigte gegen euren Schwur, dann lehrte ich euch nicht zu glauben daſs es Götter gebe, und recht durch die Vertheidigung klagte ich mich selbst an, daſs ich keine Götter glaubte. Aber weit gefehlt daſs es so wäre! wohl glaube ich an sie, ihr Athener, wie keiner von meinen Anklägern, und überlasse euch und dem Gotte über mich zu entscheiden, wie es für mich und für euch das Beste sein wird.

NACH DER VERURTHEILUNG.

Daſs ich nun nicht unwillig bin, ihr Athener, über dies Ereigniſs daſs ihr mich verurtheilt habt, dazu trägt noch sonst vieles bei, aber auch dies, daſs mir das Geschehene nicht unverhofft geschehen ist: sondern vielmehr wundere ich mich über die sich ergebende Zahl der beiderseitigen Stimmen. Denn ich glaubte nicht, daſs es nur auf so weniges ankommen würde, sondern auf sehr viel. Nun aber, wie man sieht, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, so wäre ich entkommen. Dem Melitos zwar bin ich auch izt entkommen, wie mich dünkt; und nicht nur entkommen, sondern es liegt auch jedem vor Augen, daſs wenn nicht Any- 36

tos und Lykon noch zu ihm gestoſsen wären als meine Ankläger, er tausend Drachmen erlegen müſste, weil er den fünften Theil der Stimmen nicht erlangt hätte. Zuerkennen also will mir der Mann den Tod. Wohl! Was soll ich mir nun dagegen zuerkennen, ihr Athener? Doch gewiſs was ich verdiene! Wie also? was verdiene ich zu erleiden oder zu erlegen? weshalb doch habe ich in meinem Leben nie Ruhe gehalten, sondern unbekümmert um das was den Mehresten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand um Anstellung als Feldherr und Volksredner und um die übrigen Gewalten Verschwörungen und Partheien die sich in der Stadt hervorgethan, weil ich mich in der That für zu gut hielt, um mich durch Theilnahme an solchen Dingen zu erhalten, mich mit nichts eingelassen, wo ich weder euch noch mir etwas nuz gewesen wäre; vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem einzeln die meines Dafürhaltens gröſste Wohlthat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte befleiſsiget, bemüht jeden von euch zu bewegen, daſs er weder für irgend etwas von dem seinigen eher sorge bis er für sich selbst gesorgt habe um immer besser und vernünftiger wo möglich zu werden, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles Andere sorgen möchte. Was also verdiene ich dafür zu leiden, daſs ich ein solcher bin? Etwas gutes, ihr Athener, wenn ihr in der That nach Verdienst mir etwas zuerkennen wollt, und zwar etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Was ist also einem unvermögenden Wohlthäter angemessen, welcher der freien Muſse bedarf um euch zu ermahnen? Es giebt nichts, was so ange-

messen ist, ihr Athener, als dafs ein solcher Mann im Prytaneion gespeiset werde, weit mehr als wenn einer von euch mit dem Rosse oder dem Zwiegespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, dafs ihr glükselig scheint, ich aber dafs ihr es seid; und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf ihrer. Soll ich mir also was ich mit Recht verdiene zuerkennen: so erkenne ich mir dieses zu, Speisung im Prytaneion. Vielleicht wird euch nun, dafs ich dieses sage, eben so bedünken als was ich von dem Flehen und der Mitleidserregung sagte, als hartnäkkiger Eigendünkel. Das ist aber nicht so, ihr Athener, sondern so vielmehr. Ich bin überzeugt dafs ich nie jemanden vorsäzlich bnleidige. Euch freilich überzeuge ich davon nicht, weil wir gar zu kurze Zeit mit einander geredet haben. Denn ich glaube wol, wenn ihr ein Gesez hättet, wie man es anderwärts hat, über Leben und Tod nicht an einem Tage zu entscheiden, sondern nach mehreren: so wäret ihr wol überzeugt worden; nun aber ist es nicht leicht in kurzer Zeit sich von so schweren Verläumdungen zu reinigen. Ueberzeugt also wie ich bin, dafs ich Niemand Unrecht zufüge, werde ich doch warlich nicht mir selbst Unrecht thun, und selbst gegen mich reden als ob ich etwas übles verdiente, und mir dergleichen etwas zuerkennen. Was doch befürchtend, als dafs ich das erleiden müfste, was Melitos mir zuerkennt, und wovon ich nicht zu wissen gestehe, ob es ein Gut oder ein Uebel ist? Anstatt dessen also sollte ich etwas wählen, wovon ich wohl weifs, dafs ich es mir als ein Uebel zuerkenne? Etwa Gefängnifsstrafe? Und wozu sollte ich doch leben im Kerker, im Dienste der

37

jedesmaligen dort bestehenden Gewalt? Oder Geldstrafe? und gefangen zu sein bis ich sie entrichtet habe? Das wäre aber für mich ganz dasselbe wie das Vorige. Denn ich habe kein Geld wovon ich sie entrichten könnte. Aber die Verweisung soll ich mir wol zuerkennen? Die möchtet ihr mir vielleicht wol zugestehen. Aber grofse Lebenslust, ihr Athener, müfste mich wol treiben, wenn ich so unvernünftig wäre, dafs ich nicht berechnen könnte, da ihr meine Mitbürger nicht im Stande gewesen seid, meine Lebensweise und meine Reden zu ertragen, sondern sie euch zu beschwerlich und verhafst geworden sind, so dafs ihr euch nun davon loszumachen sucht, ob also wol Andere sie leichter ertragen werden? Weit gefehlt, ihr Athener! Ein schönes Leben wäre mir das also, in solchem Alter auszuwandern und immer umhergetrieben eine Stadt mit der andern zu vertauschen. Denn das weifs ich wohl, wohin ich auch komme werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, eben wie hier. Und wenn ich diese von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Verweisung bewirken; weise ich sie nicht von mir, so werden dasselbe doch ihre Väter und Verwandten um jener willen thun. Vielleicht aber wird einer sagen: Also still und ruhig, Sokrates, wirst du nicht im Stande sein nach deiner Verweisung zu leben? Das nun ist wol am allerschwersten Manchem von euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, das hiefse dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb wäre es mir unmöglich mich ruhig zu verhalten: so glaubet ihr mir wieder nicht, wie einem der etwas anderes meint
38 als er sagt. Und wenn ich wiederum sage, dafs eben dies das gröfste Gut für den Menschen ist,

täglich über die Tugend sich zu unterhalten, und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und Andere prüfen gehört habt, und daſs ein Leben ohne Selbsterforschung gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben wenn ich es sage. Aber gewiſs verhält sich dies so, wie ich es vortrage, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht. Auch bin ich nicht gewohnt mich selbst etwas übles werth zu achten. Hätte ich nun Geld, so würde ich mir soviel Geldstrafe zuerkennen als ich entrichten könnte: denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun aber, ich habe eben keins; wenn ihr nicht etwa soviel als ich zu entrichten vermag mir zuerkennen wollt. Ich vermöchte euch aber vielleicht etwa eine Mine zu entrichten. Die will ich mir also zuerkennen. Platon aber hier und Kriton und Kritobulos und Apollodoros reden mir zu mir Dreiſsig Minen zuzuerkennen und sie als Bürgen zu stellen. Soviel also erkenne ich mir zu, und diese werden euch für dies Geld zuverlässige Bürgen sein.

Nur um einer gar kurzen Zeit willen, ihr Athener, werdet ihr nun den Namen behalten und den Vorwurf von denen, welche den Staat gern lästern mögen, daſs ihr den Sokrates diesen weisen Mann hingerichtet habt. Denn behaupten werden die nun freilich daſs ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin, die euch lästern wollen. Hättet ihr nun eine kleine Weile gewartet: so wäre euch ja dies von selbst erfolgt, daſs ich gestorben wäre nämlich. Denn ihr seht ja wol mein Alter, daſs es schon weit fortgerükt ist im Leben, und nahe am Tode. Ich sage dies

aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die für meinen Tod gestimmt haben. Und zu eben diesen sage ich auch noch dies. Vielleicht glaubt ihr, Athener, ich unterläge jezt aus Unvermögen in solchen Reden, durch welche ich euch wohl möchte überredet haben, wenn ich geglaubt hätte alles reden und thun zu dürfen um nur dieser Klage zu entkommen. Weit gefehlt! Sondern aus Unvermögen unterliege ich freilich, aber nicht an Worten; sondern an Frechheit und Schamlosigkeit, und an dem Willen dergleichen zu euch zu reden, als ihr freilich am liebsten gehört hättet, wenn ich gejammert hätte und gewehklagt, und viel Anderes gethan und geredet meiner unwürdiges, wie ich behaupte, euch aber allerdings gewohntes von Andern zu hören. Allein weder vorher glaubte ich der Gefahr wegen etwas unedles thun zu dürfen, noch auch gereuet es mich jezt mich so vertheidigt zu haben; sondern weit lieber will ich nach einer solchen Vertheidigung sterben, als nach einer von jener Art leben. Denn weder vor Gericht noch im Kriege ziemt es weder mir noch irgend Jemanden darauf zu sinnen, wie man nur auf jede Art dem Tode entgehen

39 möge. Auch ist ja das bei Gefechten oft sehr offenbar, dafs dem Tode einer leicht entfliehen könnte, würfe er nur die Waffen weg und wendete sich flehend an die Verfolgenden; und viele andere Rettungsmittel giebt es in jeglicher Gefahr um dem Tode zu entgehen, wenn einer nicht scheut Alles zu thun und zu reden. Allein, dafs nur nicht dies zwar leicht ist, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, weit schwerer aber jenes, der Schlechtigkeit! Denn schneller als der Tod läuft sie. Auch izt daher bin ich als ein langsamer Greis von dem langsameren gefangen worden:

worden; meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind von der Bosheit. Und so gehe ich nun izt von euch mit der Strafe des Todes belegt; diese aber sind von der Wahrheit belegt mit Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit. Und sowol ich beruhige mich bei dem Erkenntniſs, als auch diese. So sollte dies nun vielleicht sein, und ich glaube, daſs die Sache gut steht.

Was aber nun hierauf folgen wird, gelüstet mich euch zu weissagen, ihr meine Verurtheiler! Denn ich stehe ja auch schon da, wo vornämlich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben. Ich behaupte also, ihr Männer, wenn ihr mich hingerichtet habt wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen, als die mit welcher ihr mich getödtet habt. Denn izt habt ihr dies gethan in der Meinung euch nun entlediget zu haben von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesezt für euch ablaufen, wie ich behaupte. Mehrere werden sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich nur bisher zurükgehalten, ihr aber gar nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger. Denn wenn ihr meint durch Hinrichtungen dem Einhalt zu thun, daſs euch Niemand schelten soll wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Denn diese Entledigung ist weder recht ausführbar noch ist sie edel. Sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht Anderen zu wehren, sondern sich selbst so einzurichten daſs man möglichst gut sei. Dieses will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt geweissagt haben, und nun von euch scheiden.

Mit denen aber welche für mich gestimmt, möchte ich gern noch reden über dies Ereignifs welches sich zugetragen, so lange die Gewalthaber noch verhindert werden, und ich noch nicht dahin gehen mufs, wo ich sterben soll. Also, ihr Athener, so lange geduldet euch noch. Nichts hindert ja uns vertraulich zu unterhalten mit einander so lange es noch vergönnt ist. Denn euch als meinen Freunden will ich gern das er-
40 klären, was mir izt begegnet ist, was es eigentlich damit bedeutet. Wohl ist mir, ihr Richter, denn euch benenne ich recht, wenn ich euch Richter nenne, etwas wunderbares vorgekommen. Nämlich meine gewohnte Vorbedeutung war in der vorigen Zeit wol gar sehr häufig, und oft in grofsen Kleinigkeiten widerstand sie mir, wenn ich im Begriff war etwas nicht auf die rechte Art zu thun. Jezt aber ist mir doch, wie ihr ja selbst seht, dasjenige begegnet, was wol mancher für das gröfste Uebel halten könnte, und was auch dafür angesehen wird; dennoch aber hat mir weder als ich des Morgens von Hause ging das Zeichen des Gottes widerstanden, noch auch als ich hier die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgendwo in der Rede wenn ich etwas sagen wollte. Wiewol bei andern Reden es mich oft mitten im Reden aufhielt. Jezt aber hat es mir nirgends bei dieser Verhandlung, weder bei etwas was ich that irgendwo, noch bei etwas was ich sagte widerstanden. Was für eine Ursach soll ich mir nun hievon denken? Das will ich euch sagen. Es mag wol was sich mit mir ereignet hat etwas gutes sein, und wir können wol unmöglich recht haben, so viele unserer annehmen der Tod sei ein Uebel. Davon ist mir dies ein grofser Beweis. Denn unmöglich würde mir das gewohnte

Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre etwas gutes zu thun. Laſst uns aber auch so erwägen, wieviel Ursach wir haben zu hoffen es sei etwas gutes. Denn eins von beiden ist das Todtsein, entweder soviel als nichts sein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man todt ist; oder, wie auch gesagt wird, es geschieht eine Versezung und ein Umziehen der Seele aus diesem Ort hier in einen andern. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre auch so der Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich glaube, wenn Jemand einer solchen Nacht, in welcher er so fest geschlafen, daſs er nicht einmal einen Traum gehabt, alle übrigen Tage und Nächte seines Lebens gegenüberstellen, und nach reiflicher Ueberlegung sagen sollte, wieviel er wol angenehmere und bessere Tage und Nächte als jene Nacht in seinem Leben erlebt hat: so glaube ich würde nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, sondern der groſse König selbst finden, daſs diese sehr leicht zu zählen sind gegen die übrigen Tage und Nächte. Wenn also der Tod etwas solches ist, so nenne ich ihn einen Gewinn, denn die ganze Zeit scheint ja auch auf diese Art nicht länger als Eine Nacht. Ist aber der Tod wiederum eine Auswanderung von hier an einen andern Ort, und ist das wahr was gesagt wird, daſs dort alle Verstorbene sind, was für ein gröſseres Gut könnte es wol geben als dieses, ihr Richter? Denn wenn einer in der Unterwelt angelangt, nun dieser sich so nennenden Richter entlediget, dort die wahren Richter antrifft, von denen auch gesagt wird daſs sie dort Recht sprechen, den Minos und Rhada- 41

manthys und Aeakos und Triptolemos, und welche Halbgötter sonst gerecht gewesen sind in ihrem Leben, wäre das wol eine schlechte Umwanderung? Oder auch mit dem Orpheus umzugehn und Musaeos und Hesiodos und Homeros, wie theuer möchtet ihr das wol erkaufen? Ich wenigstens will gern oftmals sterben, wenn dies wahr ist. Ja mir zumal wäre es ein herrliches Leben, wenn ich dort den Palamedes und Aeas des Telamon Sohn anträfe, und wer sonst noch unter den Alten eines ungerechten Gerichtes wegen gestorben ist, mit dessen Geschik das meinige zu vergleichen, das müſste glaube ich gar nicht unerfreulich sein. Ja was das gröſste ist, die dort eben so ausfragend und ausforschend zu leben, wer unter ihnen weise ist, und wer es zwar glaubt es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, möchte das einer wol annehmen, den welcher das groſse Heer nach Troja führte auszufragen oder den Odysseus oder Sisyphos, und viele andere könnte einer nennen, Männer und Frauen; mit welchen dort zu sprechen und umzugehn und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glükseligkeit wäre. Und dort werden sie einen um deswillen doch wol nicht hinrichten. Denn nicht nur sonst ist man dort glükseliger als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird. Also müſst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und dies Eine für wahr annehmen, daſs es für den guten Mann kein Uebel giebt weder im Leben noch im Tode, noch daſs je seine Angelegenheiten von den Göttern vernachläſsigt werden. Auch die meinigen haben izt nicht von ohngefähr diesen Ausgang genommen: sondern mir ist deutlich, daſs sterben und aller Mühen

entlediget werden jezt schon das beste für mich war. Daher auch hat weder mich irgendwo das Zeichen gewarnt, noch auch bin ich gegen meine Verurtheiler und gegen meine Ankläger irgend aufgebracht. Obgleich nicht in dieser Absicht sie mich verurtheilt und angeklagt haben, sondern in der Meinung mir etwas übles zuzufügen. Das verdient an ihnen getadelt zu werden.

Das Eine nur noch bitte ich von ihnen. An meinen Söhnen wenn sie erwachsen sind nehmt eure Rache, und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt dafs sie sich um Reichthum oder um sonst irgend etwas eher bemühen als um die Tugend. Und dünken sie sich etwas zu sein, sind aber nichts: so verweiset es ihnen wie ich euch, dafs sie nicht sorgen wofür sie sollten, und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts werth sind. Und wenn ihr das thut, werde ich Billiges von euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Jedoch, es ist Zeit dafs wir gehn, ich um zu sterben, und ihr um weiter zu leben. Wer aber von uns beiden zum Besseren hingehe, das ist Allen verborgen aufser nur dem Gott.

KRITON.

Einleitung.

Daſs es mit diesem Gespräche dieselbe Bewandniſs zu haben scheine, wie mit der vorstehenden Vertheidigungsrede, ist schon in der Einleitung zu dieser angedeutet worden. Nämlich der Kriton mag wol auch nicht ein vom Platon eigentlich gebildetes Werk sein; sondern ein wirklich so vorgefallenes Gespräch, welches Platon von dem Mitunterredner des Sokrates so gut es dieser geben konnte überkommen, und selbst schwerlich mehr hinzugethan hat, als die ihm wohlbekannte Sprachweise des Sokrates verschönernd herzustellen, Anfang und Ende zu verzieren, und vielleicht hie und da etwas nothwendiges zu ergänzen. Diese Ansicht beruht ganz auf denselben Gründen, welche bereits bei der Vertheidigung auseinander gesezt worden sind. Denn auch hier fehlt es eben so gänzlich an einem philosophischen Zwek, und wiewol die unmittelbare Veranlassung zu den wichtigsten Untersuchungen einlud über Recht, Gesez und Vertrag, und die gewiſs den Platon zu jeder Zeit beschäftigten: so sind doch hier diese Gegenstände so ganz lediglich in Beziehung auf den vorliegenden Fall abgehandelt, daſs man wol sieht, von diesem sind die Unterredner, wenn

das Gespräch wirklich gehalten worden, ausschliefsend erfüllt gewesen; und wenn es eine völlig freie Arbeit des Platon sein sollte, dafs ihr dann ganz vollkommen der Charakter einer Gelegenheitsschrift zukommen müfste. Auch wird ja ganz ausdrüklich darin vom Philosophiren abstrahirt, indem die eigentlichen Grundsäze ohne alle Erörterung nur hingestellt werden als eingestanden, und zwar in Beziehung auf alte, aber keinesweges solche Gespräche die in andern Schriften des Platon zu suchen wären, welches Verfahren in denen Werken des Platon die eine philosophishe Bedeutung haben ganz unerhört ist. Was aber sollte wol die Veranlassung einer solchen Gelegenheitsschrift, wenn wir sie als eigene Arbeit des Platon ansehn, gewesen sein? Denn der Gesinnung nach wird hier nichts dargestellt, was nicht schon in der Vertheidigung enthalten wäre. Will man aber glauben, die Thatsache dafs nämlich die Freunde des Sokrates zu seiner Entweichung wollten behülflich sein, er aber sich nicht helfen lassen, diese habe Platon bekannt machen wollen, alles übrige aber aufser dieser historischen Grundlage sei seine eigne Erfindung: so möchte hievon bei näherer Betrachtung wol nur die erste Hälfte bestehen können, die lezte aber nicht. Denn auf der einen Seite ist an dieser Thatsache nichts merkwürdiges, als die Art wie sie sich ereignet; indem man schon aus der Vertheidigung den Ausgang vorhersehn konnte, und deshalb auch schon durch sie die Freunde des Sokrates vollkommen gerechtfertiget wären, wenn sie auch nichts dergleichen unternommen hätten. Auf der andern Seite aber ist das Gespräch selbst so beschaffen, wie ein wirklich

gehaltenes, welches immer gewissermaſsen dem Zufall unterworfen ist, gar wol beschaffen sein darf, ein absichtlich und mit Kunst gedichtetes aber keinesweges. Jenes nämlich kann leicht von einem erst angedeuteten Gedanken wieder abspringen; oder auch was auf einmal hätte bestimmt und nachdrüklich können gesagt werden, nur durch Wiederholung befestigen wollen; dieses hingegen darf weder ohne Gewinn und Fortschreitung zu derselben Stelle zurükkehren, noch auch Erwartungen erregen die es nicht befriedigt. Der Kriton nun ist offenbar auf jene Art gebaut; und wenngleich die Idee im Ganzen schön und klar ausgeführt ist, so ist doch im Einzelnen der Zusammenhang oft lose geknüpft, unnüz unterbrochen und nachläſsig wieder angeknüpft, wie denn überhaupt von den angeführten Mängeln eines wirklich gehaltenen und nur wieder erzählten Gespräches keiner ganz fehlen möchte.

Daſs aber auch dieses Gespräch Platon aufgesezt hat, erhellt theils eben so deutlich wie bei der Vertheidigung aus der Sprache, welche alle Eigenthümlichkeiten aus der ersten Periode seiner Schriften vereinigt. Theils aber auch eben aus der groſsen Strenge, womit er sich an den einzelnen Fall hält den das Gespräch betrifft, und hier sich jeder Einmischung von Untersuchungen über die ersten Grundsäze enthält, welche Keuschheit gewiſs nicht kleinen Philosophen wie die übrigen Sokratiker, sondern nur einem so ausgezeichneten Manne möglich war, und durch welche er diese Schrift ausdrüklich aus der Reihe der übrigen heraushebt. Daher auch der starke Nachdruk der auf die Aeuſserung gelegt wird, daſs denen, welche nicht von gleichen

sittlichen Grundsäzen mit einander ausgehn, jede gemeinschaftliche Berathschlagung unmöglich ist, ein Nachdruk der eher dem Platon, um die Art und das Verfahren des Gespräches zu erklären, zuzuschreiben ist, als dem Sokrates, der dessen gegen seinen Freund Kriton, der nur in den Folgerungen von ihm abweichen konnte, schwerlich bedurft hätte.

Auf die Erzählung des Diogenes, dafs Aeschines eigentlich der Unterredner gewesen, und Platon ihm aus Abneigung den Kriton untergeschoben habe, ist wol wenig Werth zu legen. Indefs ist es leicht möglich, dafs Platon sich hierin eine Abweichung erlaubt, und den Kriton gewählt hat, der durch seine Lage und sein Alter vor unangenehmen Folgen am meisten gesichert war, vielleicht auch bald nach dem Tode des Sokrates gestorben ist. Wenigstens sieht man das Bestreben keinem Athenischen Freunde des Sokrates zu schaden daraus, dafs Platon als Theilhaber an dem Entführungsentwurf nur Ausländer namhaft macht. So dafs der Umstand selbst vielleicht gegründet ist, und nur die Ursache hinzugefabelt.

K R I T O N.

Sokrates. Kriton.

Sok. Wie bist du schon um diese Zeit gekommen, Kriton? Oder ist es nicht mehr früh? 43

Krit. Noch gar sehr.

Sok. Welche Zeit wol?

Krit. Die erste Morgendämmerung.

Sok. Da wundere ich mich, dafs der Schliefser des Gefängnisses dir aufmachen gewollt hat.

Krit. Er ist schon gut bekannt mit mir, Sokrates, weil ich oft hieher komme. Auch erhält er wol etwas von mir.

Sok. Bist du izt eben gekommen oder schon lange?

Krit. Schon ziemlich lange.

Sok. Warum also hast du mich nicht gleich gewekt, sondern dich so still hingesezt?

Krit. Nein, beim Zeus, Sokrates, ich wollte wol selbst lieber nicht gewacht haben in dieser Betrübnifs. Aber sogar dir habe ich schon lange verwundert zugesehen, wie lieblich du schliefst; und recht wohlbedächtig habe ich dich nicht gewekt, damit dir die Zeit noch recht lieblich hingehe. Denn oft schon freilich

auch sonst im ganzen Leben habe ich dich glüklich gepriesen deiner Gemüthsart wegen, bei weitem aber am meisten bei dem jezigen Unglük, wie leicht und gelassen du es erträgst.

Sok. Es wäre ja auch verkehrt, o Kriton, wenn ich in solchem Alter mich unwillig geberden wollte darüber daſs ich eben schon sterben muſs.

Krit. Werden doch auch Andere, Sokrates, eben so bejahrte von solchem Unglük bestrikt; aber ihr Alter schüzt sie nicht davor, daſs sie sich nicht unwillig geberden wenn nun das Schiksal herantritt.

Sok. Freilich wol! Aber warum doch bist du so früh gekommen?

Krit. Um dir eine traurige Nachricht zu bringen, Sokrates. Nicht dir, wie ich wohl sehe, aber mir und allen deinen Freunden traurig und schwer, und die ich wie mich dünkt ganz besonders am schwersten ertragen werde.

Sok. Was doch für eine? Ist etwa das Schiff aus Delos zurükgekommen, nach dessen Ankunft ich sterben soll?

Krit. Noch ist es zwar nicht hier, aber ich glaube doch es wird heute kommen, nach dem was Einige berichten die von Sunion gekommen sind und es dort verlassen haben. Aus dieser Nachricht nun ergiebt sich daſs es heute kommt, und daſs du also Morgen dein Leben wirst beschlieſsen müssen.

Sok. Also, o Kriton, Glük auf! Wenn es den Göttern so genehm ist, sei es so. Jedoch glaube ich nicht daſs es heute kommt.

Krit. Woher vermuthest du das?

44 Sok. Das will ich dir sagen. Ich soll doch an dem folgenden Tage sterben, nachdem das Schiff gekommen ist.

Krit. So sagen wenigstens die darüber zu gebieten haben.

Sok. Daher glaube ich nun nicht, daſs es an dem jezt anbrechenden Tage kommen wird, sondern erst an dem nächsten. Ich schlieſse das aber aus einem Traume, den ich vor einer kleinen Weile in dieser Nacht gehabt habe, und beinahe mag es sich recht gelegen gefügt haben, daſs du mich nicht aufgewekt hast.

Krit. Und was träumte dir?

Sok. Es kam mir vor als ob eine schöne wohlgestaltete Frau mit weiſsen Kleidern angethan auf mich zukam, mich anrief und mir sagte: O Sokrates, möchtst du am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen.

Krit. Welch ein sonderbarer Traum, o Sokrates!

Sok. Deutlich zum wenigsten, wie mich dünkt, o Kriton!

Krit. Gar sehr, wie es scheint. Aber du wunderlicher Sokrates, auch jezt noch folge mir und rette dich. Denn für mich ist es nicht Ein Unglük etwa wenn du stirbst: sondern auſserdem, daſs ich eines solchen Freundes beraubt werde, wie ich nie wieder einen finden kann, werden auch Viele glauben, die mich und dich nicht genau kennen, daſs ob ich schon im Stande gewesen wäre dich zu retten, wenn ich einiges Geld aufwenden gewollt, ich es doch verabsäumt hätte. Und was für einen schlechteren Ruf könnte es wol geben, als dafür angesehen sein, daſs man das Geld höher achte als die Freunde. Denn das werden die Leute nicht glauben, daſs du selbst nicht weggehn gewollt habest, wiewol wir Alles dazu thaten.

Sok. Aber du guter Kriton, was soll uns doch die Meinung der Leute so sehr kümmern?

Denn die Besseren auf welche es eher lohnt Bedacht zu nehmen werden schon glauben, es sei so gegangen wie es gegangen ist.

Krit. Aber du siehst doch nun, Sokrates, daſs es nöthig ist auch um der Leute Meinung sich zu kümmern. Eben das gegenwärtige zeigt ja genug, daſs die Leute wol vermögen nicht das kleinste Uebel nur zuzufügen, sondern wol das gröſste, wenn Jemand bei ihnen verläumdet ist.

Sok. Möchten sie nur, o Kriton, das gröſste Uebel zuzufügen vermögen, damit sie auch das gröſste Gut vermöchten. Das wäre ja vortreflich! Nun aber vermögen sie keines von beiden. Denn weder vernünftig noch unvernünftig können sie machen; sondern sie machen nur was sich eben trifft.

Krit. Das mag immer so sein. Dies aber, Sokrates, sage mir, ob du auch nicht etwa um mich besorgt bist, und um die anderen Freunde, daſs nicht wenn du von hier weggingest, die Angeber uns Händel anrichten, weil wir dir heimlich fortgeholfen hätten, und wir dann entweder um unser ganzes Vermögen gestraft würden, oder doch um vieles Geld, und vielleicht noch sonst etwas dazu erleiden müſsten. Denn wenn du dergleichen etwas fürchtest, das laſs gut sein. Uns gebührt es ja wol, über deiner Rettung diese
45 Gefahr auf uns zu nehmen, und wenn es sein müſste, eine noch gröſsere. Also gehorche mir, und thue ja nicht anders.

Sok. Auch darum bin ich besorgt; auch noch um vieles andere.

Krit. Keineswegs also befürchte dies. Denn zuerst ist es nicht einmal viel Geld, wofür Einige dich retten und von hier wegführen wollen. Und dann, siehst du nicht diese Angeber, wie wohlfeil sie sind, und wie gar nicht

viel

viel Geld für sie nöthig sein würde? Für dich also, glaube ich, würde auch mein Geldvorrath hinreichend sein. Wenn du aber etwa aus Vorsorge für mich nicht leiden wolltest daſs ich etwas auslegte: so sind hier die Fremden bereit es auszulegen. Ja einer hat ausdrüklich hiezu eine hinreichende Summe zur Stelle gebracht, Simmias von Thebä. Auch Kebes ist bereit und gar viele Andere. So daſs, wie gesagt, weder aus dieser Besorgniſs du es aufgeben darfst dich zu retten, noch auch, was du vor Gericht sagtest, dir hinderlich sein muſs, daſs du nämlich nach deiner Auswanderung von hier nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst. Denn an gar vielen Orten auch anderwärts wohin du nur kämest, würde man dich gern sehen; wolltest du aber nach Thessalien gehen, so habe ich dort Gastfreunde die dich sehr werth achten und dir Sicherheit genug gewähren würden, so daſs dir Niemand etwas zufügen dürfte in Thessalien. Ferner Sokrates dünkt mich auch nicht einmal recht zu sein, daſs du darauf beharrest dich selbst Preis zu geben, da du dich retten kannst, und selbst betreibst, daſs es so mit dir werde, wie nur deine Feinde es betreiben könnten und betrieben haben, welche dich verderben wollen. Ueberdies dünkst du mich deinen eignen Söhnen untreu zu sein, die du ja auferziehen und ausbilden könntest, nun aber sie verläſst und davon gehst, so daſs es ihnen, was dich anlangt ergehen wird wie es sich trifft. Es wird sie aber wahrscheinlich so treffen, wie es Waisen zu ergehen pflegt im Waisenstande. Denn entweder solltest du keine Kinder erzeugt haben, oder auch treulich aushalten bei ihrer Erziehung und Ausbildung. Du aber scheinst nur das Bequemste zu erwählen. Wer aber be-

hauptet sein ganzes Leben hindurch sich der Tugend befleifsiget zu haben, der soll auch nur was ein tugendhafter und tapferer Mann wählen würde nur das wählen. Wie denn auch ich für dich und für uns deine Freunde mich schäme, dafs es fast das Ansehn hat, als ob dieses ganze Ereignifs mit dir sich nur durch eine Unmännlichkeit von unserer Seite so ereignet habe, sowol die Einlassung der Klage, dafs du dich eingelassen hast, da du dich gar nicht einlassen durftest, als auch der ganze Rechtshandel selbst wie er ist geführt worden; und nun gar zulezt am Ende, das rechte lächerliche von der Sache, wird es uns nur aus Feigheit und Unmännlichkeit entgangen zu sein scheinen, dafs wir dich nicht gerettet haben noch du dich selbst, da es gar wohl möglich gewesen wäre, und auch ausführbar, wenn wir nur irgend etwas nuz waren. 46 Dies also, Sokrates, sieh wol zu, dafs es nicht aufser dem Unglük auch zur Schande gereiche dir wie uns. Also berathe dich! Oder es ist vielmehr nicht einmal mehr Zeit sich zu berathen, sondern sich berathen zu haben. Und es giebt nur Einen Rath. Denn in der nächsten Nacht mufs dies alles geschehen sein, oder wenn wir zaudern ist es unausführbar und nicht mehr möglich. Also auf alle Weise, Sokrates, gehorche mir, und thue ja nicht anders.

Sok. Deine Sorge um mich, Kriton, ist viel werth, wenn sie nur irgend mit dem Richtigen bestehen könnte; wo aber nicht, so ist sie je dringender um desto peinlicher. Wir müssen also erwägen ob dies wirklich thunlich ist oder nicht. Denn nicht jezt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, dafs ich nichts anderem in mir gehorche, als dem Saze, der sich mir bei der Untersuchung als der beste gezeigt

hat. Das also was ich schon ehedem in meinen Reden festgesezt habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dieses Schiksal geworden ist; sondern jene Reden erscheinen mir noch ganz als dieselben, und ich schäze und ehre sie noch eben so wie vorher. Wenn wir also nicht bessere als sie jezt vorzutragen haben: so wisse nur daſs ich dir nicht nachgeben werde, und wenn auch die Macht der Menge noch mehr als schon geschieht, um uns wie Kinder einzuschrekken, Gefangenschaft und Tod auf uns los lieſse und Verlust des Vermögens. Wie können wir also dies recht zu unserer Befriedigung untersuchen? Wenn wir zuerst die Rede aufnehmen wegen der Meinungen von denen du sprichst, ob sie wol für jeden Fall gut gesagt war oder nicht, daſs man auf einige Meinungen zwar achten müsse, auf andere aber nicht? Oder ob sie zwar ehe ich sterben sollte gut gesagt war, nun aber offenbar geworden ist, daſs sie nur obenhin des Redens wegen gesagt, in der That aber nichts war als Scherz und Geschwäz? Ich meines Theils habe Lust, Kriton, dies mit dir gemeinschaftlich zu untersuchen: ob sie mir jezt wol anders erscheinen wird, nun es so mit mir steht, oder noch eben so; und dem gemäſs wollen wir sie entweder gehen lassen oder ihr gehorchen. So aber, glaube ich, würde sonst immer von denen behauptet, die etwas zu sagen meinten, wie ich jezt eben sagte, daſs von den Meinungen welche die Menschen hegen man einige zwar sehr hoch achten müsse, Andere aber nicht. Sprich nun, Kriton, bei den Göttern dünkt dich dies nicht gut gesagt zu sein? Denn du bist doch menschlichem Ansehen nach fern davon Morgen sterben zu müssen, und das bevorstehende Schiksal könnte dich nicht berükken.

47 Erwäge also: scheint dir das nicht gut gesagt dafs man nicht alle Meinungen der Menschen ehren mufs, sondern einige wohl, andere aber nicht? und auch nicht aller Menschen, sondern einiger ihre wohl, Anderer aber nicht? Was meinst du? ist das nicht gut gesagt?

KRIT. Gut.

SOK. Nämlich doch die guten Meinungen soll man ehren, die schlechten nicht?

KRIT. Ja.

SOK. Und die guten, sind das nicht die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen?

KRIT. Wie anders?

SOK. Wolan, wie wurde wiederum hierüber gesprochen: Ein Mann der Leibesübungen treibt und sich dies zum eigentlichen Geschäfte macht, wird der wol auf Jedermanns Lob und Tadel und Meinung achten, oder nur auf jenes allein, auf des Arztes oder des Meisters der Leibesübungen?

KRIT. Auf jenes allein.

SOK. Also fürchten mufs er auch nur den Tadel, und Freude haben nur an dem Lobe jenes Einen, und nicht der Menge?

KRIT. Offenbar.

SOK. Auf die Art also mufs er zu Werke gehn, sich üben, essen und trinken wie dieser Eine es meint, der Meister und Sachverständige, vielmehr als wie alle Andere insgesammt.

KRIT. So ist es.

SOK. Wohl! Ist er aber diesem Einen unfolgsam, und achtet seine Meinung und sein Lob gering, höher aber das der andern unkundigen Leute; wird ihm dann nichts übles begegnen?

KRIT. Wie sollte es ihm nicht?

Sok. Was ist nun wol dieses Uebel? worauf zielt es, und was trifft es von dem Unfolgsamen?

Krit. Seinen Leib offenbar: denn diesen zerrüttet er.

Sok. Wohl gesprochen. Ist es nun nicht eben so mit allem Andern, Kriton, damit wir nicht alles durchgehn; also auch mit dem gerechten und ungerechten, dem schändlichen und schönen, dem guten und bösen, worüber wir eben jezt berathschlagen, ob wir hierin der Meinung der Mehresten folgen und sie fürchten müssen, oder nur des Einen seiner, wenn es einen Sachverständigen hierin giebt, den man mehr scheuen und fürchten muſs als alle Anderen, welchem dann nicht folgend wir uns das verderben werden und verstümmeln, was eben durch das Recht besser wird, durch das Unrecht aber untergeht. Oder ist dieses nichts?

Krit. Ja wol, denke ich wenigstens, Sokrates.

Sok. Wolan denn! wenn wir nun das, was durch das Ungesunde zerrüttet, durch das Gesunde aber gebessert wird, im Gehorsam gegen die Meinung derer, welche nichts von der Sache verstehen, zerrüttet haben, lohnt es wol noch zu leben nach dessen Zerrüttung? Dies ist aber doch der Leib? oder nicht?

Krit. Ja.

Sok. Lohnt es nun wol zu leben mit einem abgeschwächten und zerrütteten Leibe?

Krit. Keinesweges.

Sok. Allein wenn jenes zerrüttet ist, soll es doch noch lohnen zu leben, was eben durch Unrechthandeln beschädiget wird durch Rechthandeln aber gewinnt? Halten wir das etwa für schlechter als den Leib, was es auch sei von dem

unsrigen, worauf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich beziehen?

Krit. Keineswegen.

48 Sok. Sondern für edler?

Krit. Bei weitem.

Sok. Also keineswegs, o Bester, haben wir das so sehr zu bedenken, was die Leute sagen werden von uns, sondern was der Eine, der sich auf gerechtes und ungerechtes versteht, und was die Beschaffenheit der Sache selbst. So daſs du schon hierin die Sache nicht richtig einleitest, wenn du vorträgst, wir müſsten auf die Meinung der Menge vom Gerechten, Schönen und Guten und dem Gegentheil Bedacht nehmen. Aber hier könnte eben jemand sagen sie hat es ja in ihrer Gewalt, die Menge, uns zu tödten.

Krit. Offenbar auch das könnte Jemand sagen, o Sokrates.

Sok. Ganz wahr. Aber, du Wunderlicher, dieser Saz selbst den wir durchgenommen erscheint mir wenigstens deshalb noch eben so wie vorher. Und betrachte nun auch noch diesen, ob er uns noch fest steht oder nicht, daſs man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muſs, sondern das gut leben.

Krit. Freilich besteht der.

Sok. Und daſs das gute mit dem gerecht und sittlich leben einerlei ist, besteht der oder besteht er nicht?

Krit. Er besteht.

Sok. Also dem Eingestandenen zufolge müssen wir dieses erwägen, ob es gerecht ist daſs ich versuche von hier fortzugehen ohne Zulassung der Athener, oder nicht gerecht. Und wenn es sich als gerecht zeigt, wollen wir es versuchen: wo nicht, es unterlassen. Die du

aber vorbringst, o Kriton, die Ueberlegungen wegen Verlust des Geldes und des Rufs und Erziehung der Kinder, daſs das nur nicht Betrachtungen recht für diese Leute sind, die leichtsinnig tödten und eben so auch hernach gern wieder ins Leben zurükbringen würden wenn sie könnten, alles ohne Vernunft; für uns aber, da ja unsere Rede es so festsezt gar nichts anderes zu überlegen ist, als wie wir eben sagten, ob wir gerecht handeln werden, wenn wir denen, welche mich von hier fortbringen wollen, Geld zahlen und Dank dazu, und wenn wir selbst dazu helfen und thun, daſs ich fortkomme, oder ob wir nicht in Wahrheit unrecht handeln indem wir dies alles thun! Und daſs nur nicht, wenn sich zeigt, dies könne nur als Unrecht von uns ausgeführt werden, wir dann jenes gar nicht in Anschlag bringen dürfen gegen das Unrecht handeln, ob wir sterben oder was sonst erleiden müssen, wenn ich hier bleibe und mich ruhig verhalte!

Krit. Schön dünkt mich das gesagt, Sokrates. Sieh also, was wir thun wollen.

Sok. Gemeinschaftlich, du Guter, wollen wir das überlegen; und hast du etwas einzureden, wenn ich rede, so rede ein, und ich will dir folgen. Wo aber nicht, so höre auf mir immer dieselbe Rede zu wiederholen, ich solle wider der Athener Willen von hier fortgehn. Denn es ist mir ja wol viel werth wenn du mich überredest dieses zu thun, nur nicht wider meinen Willen. Sieh also zu, ob der Anfang der Untersuchung dir genügt, und suche das Gefragte zu beantworten nach deiner besten Meinung.

Krit. Das will ich versuchen.

49 Sok. Sagen wir, man müsse auf gar keine Weise vorsäzlich unrecht thun? oder auf einige zwar nur auf andere nicht? oder ist auf keine Weise das Unrechthandeln weder gut noch schön, wie wir oft ehedem übereingekommen sind, und auch jezt eben gesagt worden? oder sind uns alle jene Behauptungen von ehedem in einem Tage verschüttet? Und so lange, o Kriton, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, daſs wiewol wir ganz ernsthaft mit einander sprachen, wir doch nichts besser waren als die Kinder? Oder verhält es sich ja auf alle Weise so wie wir damals sagten, die Leute mögen es nun annehmen oder nicht? und ist doch, es mag uns nun deshalb noch härter ergehen als izt, oder auch besser, das Unrechtthun dem der es thut schädlich und schändlich auf alle Weise? Wollen wir dies sagen oder nicht?

Krit. Das wollen wir.

Sok. Auf keine Weise also soll man unrecht thun?

Krit. Nein freilich.

Sok. Also auch nicht der, dem unrecht geschehen ist, darf wieder unrecht thun, wie die meisten glauben, wenn man doch auf keine Weise unrecht thun darf?

Krit. Es scheint nicht.

Sok. Und wie doch? darf man übles zufügen, oder nicht?

Krit. Man darf es wol nicht, Sokrates.

Sok. Aber wie, wieder übles zufügen, nachdem man es erlitten, ist das wie die meisten sagen, gerecht oder nicht?

Krit. Auf keine Weise.

Sok. Denn Jemanden übles zufügen ist nicht unterschieden vom unrecht thun.

Krit. Wahr gesprochen.

Sok. Also weder wiederbeleidigen darf man, noch irgend einem Menschen übles zufügen, und wenn man auch was es immer sei von ihm erleidet. Und siehe wol zu, Kriton, wenn du dies eingestehest, daſs du es nicht gegen deine Meinung eingestehest. Denn ich weiſs wol, daſs nur Wenige dieses glauben und glauben werden. Welche aber dies annehmen, und welche nicht, für die giebt es keine gemeinschaftliche Berathschlagung; sondern sie müssen nothwendig einander gering achten, wenn Einer des Andern Entschlieſsungen sieht. Ueberlege also auch du recht wohl, ob du Gemeinschaft mit mir machst, und dies auch annimmst, und wir hievon unsere Berathung anfangen wollen, daſs niemals weder beleidigen noch wiederbeleidigen recht ist, noch auch sich wenn einem übles geschieht dadurch helfen, daſs man wieder übles zufügt; oder ob du abstehst und du keinen Theil haben willst an diesem Anfang. Ich meines Theils habe schon immer dieses angenommen und auch jezt noch. Du aber, nimmst du irgend etwas anderes an, so sage und erweise es; bleibst du aber bei dem ehemaligen, so höre nun das Weitere.

Krit. Allerdings bleibe ich dabei, und nehme es auch an. Also sage.

Sok. Ich sage also hierauf weiter, oder vielmehr ich frage, ob, was Jemand Jemanden billiges versprochen hat, er auch leisten müsse, oder ob er betrügen dürfe?

Krit. Leisten muſs er es.

Sok. Von hier aus nun schaue um. Wenn wir ohne die Stadt zu überreden von hier weggehn, ob wir dann Jemanden übles zufügen, und zwar denen, welchen es am wenigsten geschehen sollte, oder ob nicht?

50 KRIT. Darauf weiſs ich nicht zu antworten, Sokrates, was du fragest: denn ich verstehe es nicht.

SOK. Erwäge es denn so. Wenn indem wir von hier entfliehen wollten, oder wie man dies sonst nennen soll, die Geseze kämen und das gemeine Wesen dieser Stadt, und uns in den Weg träten und fragten: Sage nur, Sokrates, was hast du im Sinne zu thun? Ist es nicht so, daſs du durch diese That welche du unternimmst, uns den Gesezen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten gedenkst, soviel an dir ist? Oder dünkt es dich möglich daſs jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerathe, in welchem die abgethanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelmännern können ungültig gemacht und umgestoſsen werden? Was sollen wir hierauf und auf mehr dergleichen sagen, Kriton? Denn noch gar vieles könnte einer, und zumal ein Redner vorbringen zum Besten dieses zu Grunde gehenden Gesezes, welches befiehlt daſs die geschlichteten Rechtssachen sollen gültig bleiben. Oder sollen wir zu ihnen sagen: ja die Stadt hat uns unrecht gethan und in der Klage nicht recht gerichtet? Dies, oder was wollen wir sagen?

KRIT. Dies beim Zeus.

SOK. Wie nun? wenn die Geseze sagten: O Sokrates sind wir etwa auch darüber einig geworden wir und du, daſs du dich ja und gewiſs beruhigen wollest bei dem was der Staat in einer Sache geschlichtet hat? und wir uns dann wunderten über ihre Rede, und sie etwa weiter sprächen: Wundere dich nicht, Sokrates, über das Gesagte, sondern antworte, da du ja gewohnt bist in Fragen und Antworten zu reden. Dann sprich, welche Beschwerden hast du gegen uns

und den Staat, dafs du suchst uns zu Grunde zu richten? Sind wir es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht haben? Hat nicht kraft unserer dein Vater deine Mutter genommen und dich gezeugt? Erkläre also, tadelst du etwas an uns den Ehegesezen, das nicht gut wäre? Nichts tadle ich, würde ich dann sagen. Aber an den Gesezen über die Auferziehung und den Unterricht des Geborenen, nach denen auch du bist unterrichtet worden? Oder ist es nicht gut, was die unter uns hierüber gesezt sind gebieten, indem sie deinem Vater auflegten dich in den Geistesübungen und Leibeskünsten zu unterrichten? Sehr gut, würde ich sagen. Wohl. Nachdem du nun geboren, auferzogen und unterrichtet worden, kannst du wol läugnen dafs du nicht unser Abkömmling und Knecht warst, du und deine Vorfahren? Und wenn sich dies so verhält, glaubst du dafs du gleiches Recht hast mit uns, und dafs, was wir dir thun dürfen, auch du das Recht habest uns wieder zu thun? Oder hattest du gegen deinen Vater zwar nicht gleiches Recht, oder gegen deinen Herrn, wenn du einen gehabt hättest, so dafs du was dir geschähe ihm wieder anthun dürfest, noch auch wenn er dich verunglimpfte widersprechen, noch wenn er dich schlug wiederschlagen und mehreres dergleichen: gegen das Vaterland aber und gegen die Geseze soll es dir erlaubt sein, so dafs wenn wir dich zu Grunde zu richten beschlössen, indem wir es für gerecht hielten, auch du wieder unsern der Gessze und des Vaterlandes Untergang so viel an dir ist beschliefsen und dann sagen dürftest, du handeltest hierin recht, du der sich in Wahrheit der Tugend befleifsigt? Oder bist du so weise, dafs du nicht weifst, wie mehr als Vater und Mutter und allen andern Vor- 51

fahren das Vaterland werth geachtet ist, und ehrwürdig und heilig bei den Göttern und bei allen Menschen, welche Vernunft haben? und wie man ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen mufs als einen Vater, und entweder es überzeugen oder thun was es befiehlt, und leiden, was es zu leiden auflegt ohne Widerstreben, wenn es auch wäre dich schlagen zu lassen oder dich fesseln zu lassen, oder wenn es dich in den Krieg schikt, wo du verwundet und getödtet werden kannst, du dies doch alles thun must und es so allein recht ist? und dafs du nicht weichen und nicht weggehn und nicht deine Stelle verlassen mufst, sondern im Kriege und vor Gericht und überall thun was der Staat gebietet und das Vaterland? oder es überreden wie das Recht eigentlich beschaffen ist? dafs aber Gewalt nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland? Was sollen wir hierauf sagen, o Kriton? Dafs es wahr ist, was die Geseze sagen oder nicht?

Krit. Mich dünkt, ja.

Sok. Ueberlege also, o Sokrates, würden die Geseze vielleicht weiter sagen, wenn wir hievon wahr gesprochen haben, dafs du alsdann nicht mit Recht uns das anthun willst, was du willst. Denn wir, die wir dich zur Welt gebracht, auferzogen, unterrichtet und alles Gute was nur in unserm Vermögen stand, dir und jedem Bürger mitgetheilt haben, wir verkünden dennoch, indem wir ja Freiheit dazu gestatten jedem Athener der es nur will, dafs wenn Jemand den Zustand der Stadt und uns, die Geseze, kennen gelernt hat und wir ihm dann nicht gefallen, er das seinige nehmen und fortgehn dürfe, wohin er

nur will. Und keins von uns Gesezen steht im Wege oder verbietet, wenn Jemand von euch 52 dem wir und die Stadt nicht gefallen, in eine Pflanzstadt ziehen will oder auch anderswohin sich begeben und sich als Schuzverwandter ansiedeln wo er nur will mit Beibehaltung alles des Seinigen. Wer von euch aber bleibt nachdem er gesehen wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann, daſs er uns durch die That angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, das auch zu thun. Und wer nicht gehorcht, sagen wir, der thue dreifach Unrecht, weil er uns als seinen Erzeugern nicht gehorcht, und nicht als seinen Erziehern, und weil er, ohnerachtet er es uns angelobt, doch weder gehorcht noch uns überzeugt wo wir etwas nicht recht thun; und da wir ihm doch vortragen und nicht auf rauhe Art gebieten was wir anordnen, sondern ihm freistellen eins von beiden entweder uns zu überzeugen oder zu folgen, er doch hievon keines thut. Und diese Verschuldungen nun, behaupten wir, werden auch auf dir, Sokrates, haften, wenn du ausführst was du im Sinne hast, und zwar auf dir nicht am wenigsten unter den andern Athenern, sondern wol ganz vorzüglich. Wenn ich nun fragte: Weshalb denn? so würden sie mich wohl ganz recht angreifen, wenn sie sprächen, daſs ich ganz vorzüglich vor andern Athenern ihnen dies Versprechen geleistet hätte. Denn würden sie sagen, hievon haben wir groſse Beweise, daſs wir sowol als die Stadt dir wolgefallen. Sonst würdest du ja wol nicht so vorzüglich vor allen Athenern immer einheimisch darin geblieben sein, wenn sie dir nicht vorzüglich gefiele. Denn weder bist du je zur Schau

der grofsen Feste aus der Stadt herausgegangen, aufser einmal auf den Isthmos, noch sonst irgend wohin anders als nur mit dem Heere ziehend, oder hast sonst eine Reise gemacht, wie andere Menschen. Noch auch hat dich jemals Lust angewandelt andere Städte und andere Geseze zu sehen, sondern wir genügten dir und unsere Stadt; so sehr zogst du uns vor, und gelobtest uns gemäfs dein Bürgerleben zu führen, hast auch überdies Kinder in der Stadt erzeugt, weil sie dir gefiel. Ja auch noch währendes Rechtshandels konntest du dir ja die Verweisung zuerkannt haben, wenn du gewollt hättest, und so, was du jezt gegen den Willen der Stadt unternimmst, damals mit ihrem Willen thun. Du aber thatest damals zwar gar schön, als wärest du gar nicht unwillig wenn du sterben müfstest, sondern wähltest wie du sagtest lieber die Verweisung als den Tod: nun hingegen schämst du dich weder vor jenen deinen Reden, noch scheust du uns Geseze, sondern versuchst uns zu zerstören und handelst wie nur der schlechteste Knecht handeln könnte, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Versprechungen nach denen du uns versprochen hast als Bürger zu leben. Zuerst also beantworte uns nur dieses, ob wir die Wahrheit reden indem wir behaupten du habest, nach unserer Anordnung dein Bürgerleben zu führen, uns durch die That versprochen nicht blofs durch Worte oder nicht die Wahrheit. Was sollen wir hierauf sagen, Kriton? Sollen wir es nicht einräumen?

Krit. Wir müssen wol, Sokrates.

Sok. Ist es also nicht so, würden sie sagen, dafs du deine Verträge mit uns und deine Versprechungen übertrittst? die du doch nicht gezwungen abgelegt hast noch überlistet noch in

der Nothwendigkeit etwa dich in kurzer Zeit zu berathen, sondern Siebzig Jahre lang, während deren du hättest fortgehn können wenn wir dir nicht gefielen und du die Bedingungen nicht für billig hieltest. Du aber hast weder Lakedämon vorgezogen noch Kreta die du doch immer rühmst als wohlgeordnete Staaten, noch irgend einen andern von den hellenischen Staaten oder von den unhellenischen, sondern weniger hast du dich von hier entfernt, als die Lahmen, Blinden und andere Verstümmelte. So vorzüglich vor allen Athenern hat dir die Stadt gefallen, und wir die Geseze also auch. Denn wem würde eine Stadt wol gefallen ohne die Geseze! Und nun also willst du doch dem Versprochenen nicht treu bleiben? Wohl, wenn du uns folgst, o Sokrates, und wirst dich nicht lächerlich machen durch deinen Auszug aus der Stadt. Denn erwäge nur, wenn du es übertrittst und irgend davon abweichet, was du gutes dir selbst bereiten wirst und deinen Freunden. Denn dafs deine Freunde ja freilich in Gefahr gerathen würden selbst fliehen zu müssen, und aus der Stadt ausgeschlossen zu werden, das ist wol offenbar. Du selbst aber, wenn du zuerst in eine der nächstgelegenen Städte gehest nach Theben oder nach Megara, denn woleingerichtet sind beide: so kommst du als ein Feind ihrer Verfassung; und wer nur seiner eignen Stadt zugethan ist, wird dich scheel ansehn und dich für einen Verderber der Geseze halten, und so wirst du nur das Ansehn deiner Richter befestigen, dafs sie dafür gelten werden in deiner Sache recht gerichtet zu haben: denn wer der Geseze Verderber ist, mufs wol gar sehr dafür gehalten werden, auch der jüngeren und noch unvernünftigen Menschen Verderber zu sein. Willst du also etwa die wohl-

53

eingerichtetsten Staaten und die ehrenwerthesten Menschen meiden? und hiezu genöthiget wird es dir also noch lohnen zu leben? Oder wirst du dich zu ihnen halten und unverschämt genug sein allerlei Reden vorzubringen eben wie hier dafs über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Geseze? und glaubst nicht dafs Sokrates dann ganz verächtlich erscheinen wird? Wohl mufs man das glauben! Aber aus diesen Städten wirst du dich hernach fortmachen, und dich nach Thessalien begeben zu den Gastfreunden des Kriton! Denn dort sind ja Unordnung und Ungebundenheit am gröfsten, und es möchte ihnen wol Spafs machen dir zuzuhören, wie lächerlich du aus dem Gefängnifs entlaufen bist in einen Mantel gehüllt, oder mit einem gemeinen Kittel umgethan, oder wie sich sonst die Entfliehenden zu verkleiden pflegen, in ganz veränderter Gestalt. Dafs du aber als ein alter Mann, dem wahrscheinlich nur noch wenig Lebenszeit übrig ist, dich unterstehst, mit solcher Gier nach dem Leben zu gelüsten mit Uebertretung aller heiligsten Geseze, wird das Niemand sagen? Vielleicht nicht, wenn du Niemanden beleidigst: wenn aber, o Sokrates, dann wirst du auch viel deiner unwürdiges hören müssen. Kriechend also vor allen Menschen wirst du leben; und was denn thun als schmausen in Thessalien? so dafs du wie zum Gastgebot wirst hingereist scheinen nach Thessalien! Und jene Reden von der Gerechtigkeit und von den übrigen Tugenden, wo werden uns die bleiben? Doch ja, deiner Kinder wegen willst du leben, um sie selbst aufzuziehen und zu unterrichten! Wie 54 also? Nach Thessalien willst du sie mitnehmen und dort aufziehn und unterrichten? und sie

zu

zu Fremdlingen machen, damit sie dir auch das noch zu verdanken haben? Oder das wol nicht; aber hier sollten sie, wenn du nur lebst, besser aufgezogen und unterrichtet werden, obgleich du nicht bei ihnen bist? Deine Freunde nämlich werden sich ihrer annehmen. Ob nun wol wenn du nach Thessalien wanderst sie sich ihrer annehmen werden; wenn du aber in die Unterwelt wanderst, dann nicht? Wenn sie anders etwas werth sind, die deine Freunde zu sein behaupten, so mufs man es ja wol glauben. Also Sokrates gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder noch das Leben noch irgend etwas anderes höher als das Recht, damit wenn du in die Unterwelt kommst du dies alles zu deiner Vertheidigung anführen kannst bei den dortigen Herrschern. Denn es zeigt sich ja, dafs dies wirklich auszuführen weder hier für dich besser oder gerechter oder frömmer ist oder für irgend einen der Deinigen, noch auch es dir wenn du dort ankommst besser sein kann. Sondern wenn du jezt hingehst, so gehst du hin als einer der Unrecht erlitten hat, nicht zwar von uns Gesezen, sondern von Menschen. Entfliehst du aber, und vergiltst so schändlich Unrecht und Böses mit gleichem, deine eignen Versprechungen und Verträge mit uns verlezend, und allen denen übles zufügend denen du es am wenigsten solltest, dir selbst nämlich, deinen Freunden, dem Vaterlande und uns: so werden nicht nur wir auf dich zürnen so lange du lebst; sondern auch unsere Brüder, die Geseze der Unterwelt, werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn sie wissen, dafs du versuchst hast so viel an dir war uns zu Grunde zu richten. Also, dafs ja Kriton nicht mehr als wir dich überrede, zu thun was er sagt.

Dies lieber Freund Kriton glaube ich zu hören, wie die welche das Ohrenklingen haben die Flöte zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Ton dieser Reden, und macht daſs ich andere nicht hören kann. Also wisse nur, was meine jezige Ueberzeugung betrifft, daſs wenn du etwas hiegegen sagst du es vergeblich reden wirst. Dennoch aber, wenn du glaubst etwas damit auszurichten, so sprich.

Krit. Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen.

Sok. Wohl denn, Kriton! so laſs uns auf diese Art handeln, da uns hierhin auch der Gott leitet.

I O N.

Einleitung.

Zweierlei beweiset Sokrates dem Ephesischen Rhapsoden: Zuerst dafs wenn sein Geschäft des Auslegens und Beurtheilens Wissenschaft wäre oder Kunst, es sich nicht über Einen Dichter erstrekken müsse, sondern über alle, weil die Gegenstände bei allen dieselben wären, und die ganze Dichtkunst nur eine. Zweitens, es stehe aber überhaupt dem Rhapsoden nicht zu, den Dichter zu beurtheilen, sondern dies könne nur in Beziehung auf jede einzelne Stelle derjenige, der mit dem jedesmal dargestellten Gegenstande als Künstler und Sachverständiger bekannt wäre. Dafs nun den Rhapsoden auf solche Art zu Schanden zu machen nicht könne Platons Endzweck gewesen sein, wird wol Jedem einleuchten. Denn wer auch diesen in einem zu beschränkten Sinne nur praktisch oder pädagogisch bestimmen will, dem kann doch nicht entgehen, dafs jene Rhapsoden, eine ziemlich untergeordnete und gröfstentheils nur an die niedrigern Abtheilungen des Volkes sich wendende Art von Künstlern, keinen solchen Einflufs auf die Sitten und die Bildung der edleren Jugend genossen, dafs Platon sie zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit und zum Ziele seiner Ironie sollte gemacht haben. Ja selbst als ein ächt sokrati-

sches Gespräch angesehen, müfste man doch nach einem anderweitigen Zwekke umschauen, warum Sokrates mit einem solchen sich so weit eingelassen. Sehr leicht geräth daher gewifs Jeder durch die genaue Art wie vom Rhapsoden immer auf den Dichter zurükgegangen wird, und durch manche sehr bestimmte Rükerinnerungen an den Phädros auf den Gedanken, den Rhapsoden nur als die Schale, als den eigentlichen Kern des Gespräches aber dasjenige anzusehn, was hier von der Dichtkunst gesagt wird. Am lautesten spricht sich auch hier der Gedanke aus von der Eingebung im Gegensaze gegen die Kunst. Allein nicht nur wird diese Behauptung so geradezu vorgetragen, dafs man sie schon um deswillen kaum für den Endzwek des Gesprächs halten möchte; sondern sie kehrt auch fast mit denselben Worten zurük, wie wir sie im Phädros vernommen, weder tiefer begründet, da aus denselben Vordersäzen auch geschlossen werden könnte, die Dichtkunst sei nur ein kunstloses Handwerk; noch auch bestimmter vorgetragen, so dafs etwa erörtert würde, warum doch in jenem Gespräch den Tragikern beiläufig Kunst war zugesprochen worden, und auf diese Art beide Begriffe, der der Kunst und der der göttlichen Eingebung mit einander vereiniget. Da nun nichts dergleichen hier zu finden ist, wie sollte ein eignes Gespräch geschrieben worden sein, um eine blofse Wiederholung des schon Gesagten mit ein Paar neuen Beispielen auszustatten? Dagegen zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dafs in dem, was jene beiden bereits erwähnten Hauptsäze von der Dichtkunst aussagen, ein Widerspruch statt findet. Zuerst nämlich wird vorausgesezt die Dichtkunst sei Eine; dann wird der Grundsaz aufgestellt jede

Kunst sei Eine durch ihren Gegenstand, und zulezt wird angedeutet, die Dichtkunst habe viele von einander verschiedene Gegenstände, wonach sie dann allerdings nicht Eine sein würde. Dies ist im Ganzen so sehr die Platonische Art, von einer Behauptung auf ihr Gegentheil hinüber zu leiten, dafs wer die Abstufung bemerkt hat, sich gewifs sogleich nach näheren Andeutungen über das Wesen der Dichtkunst, durch welche allein dieser Widerspruch kann gelöst werden, als nach dem wahren Gegenstand und Zwek des Gespräches umsieht. Nun liegen freilich hier für den genau nachsuchenden folgende etwa, dafs der dargestellte Gegenstand gar nicht in dem Sinne Gegenstand des Dichters ist, wie dessen der diesen Gegenstand zu einem Zwekke kunstmäfsig behandelt, sondern die Einheit der Dichtkunst in etwas Anderem müsse gesucht werden; und dafs das Werk des Dichters eine in den Gemüthern hervorzubringende Bewegung ist. Allein theils mangelt es an jeder Anweisung sie weiter zu verfolgen mehr als billig; theils sind auch sie und was daraus für die Absonderung und Eintheilung der Künste überhaupt gefolgert werden könnte im Phädros schon eben so deutlich ausgesprochen und gewifs besser und dialektischer begründet, so dafs das Gespräch nichts weiter für sie thut, als sie apagogisch, was immer nur ein unbedeutender Gewinn bleibt, zu erörtern. Daher man auch hiebei fragen mufs, was der Ion nach dem Phädros sollte, und doch Niemand der die ähnlichen Stellen in beiden vergleicht auf den Gedanken kommen kann, die Ordnung umkehren zu wollen. Denn wo man auch vergleicht gewinnt die Sache überall das Ansehn, dafs der Ion wol den Phädros der Phädros aber nicht den Ion vor Au-

gen gehabt hat. Hiezu kommt noch, dafs dasjenige was den Leser darauf führen könnte, sich jene Andeutungen als Hauptzwek zu denken zu sehr in Schatten gestellt wird. Denn die Kunst wird fast überall nur aus dem Gesichtspunkte angesehn, dafs sie Erkenntnifs des Gegenstandes voraussezt, wodurch sie sich vom kunstlosen Gewerbe unterscheidet, nicht aber aus dem, dafs sie vermöge jener Erkenntnifs sucht ein Werk hervorzubringen, wodurch sie sich eben von der reinen Wissenschaft absondert. Nur beiläufig ist hievon die Rede und nirgends von einem Winke der Art begleitet, welche im Protagoras und seiner Familie, auch schon im Lysis, den Weg so deutlich bezeichneten. Und dies kann weder auf Rechnung der Einkleidung geschrieben werden, da das Gespräch dem Rhapsoden ebenfalls dasselbe Werk ausdrüklich beilegt, noch auch trägt diese Verwechselung der Einheiten des Gegenstandes und des Werkes so sehr das Gepräge des Absichtlichen, dafs eben dieses schon ein hinreichender Fingerzeig wäre. Und da nun auch der Schlufs wiederum blofs bei dem Rhapsoden stehen bleibt, ohne irgend einen Wink über jene wahre Absicht zu enthalten: so wird man durch die unklare und mangelhafte Ausführung fast genöthiget, auch den einzigen noch haltbaren Gedanken wieder zu verwerfen.

Eben solche Schwierigkeiten zeigen sich, wenn man einzelne Stellen in Absicht auf Inhalt und Anordnung sowol als auch auf Darstellung und Sprache näher betrachtet und vergleicht. Manches Einzelne nämlich ist so im eigenthümlichen Geiste und in der ächtesten Weise des Platon, dafs man ihn daran allein sicher zu erkennen glaubt; und dann wiederum zeigen sich bald Schwächen, wie man sie ihm kaum in der

ersten Zeit zutrauen darf, bald verfehlte Aehnlichkeiten mit anderen Stellen, welche ganz das Ansehn tragen von verunglükten Nachahmungen. Die Anmerkungen werden dies genauer nachweisen, da dergleichen nur an der bestimmten Stelle anschaulich gemacht und beurtheilt werden kann.

Indem nun so das Urtheil des Betrachtenden von einer Seite zur andern gezogen wird, und die Wage unsicher schwankt ohne einen entscheidenden Ausschlag zu geben, bilden sich von selbst zwei verschiedene Vorstellungsarten, zwischen welchen nicht ganz leicht sein möchte eine Entscheidung zu fassen oder festzuhalten. Entweder nämlich hat den Ion ein Schüler des Platon abgefaſst vielleicht nach einem flüchtigen Entwurf des Meisters, worin einzelne Stellen stärker angedeutet waren, wenigstens nach Andeutungen und Aeuſserungen desselben; woraus sich denn sowol die unklare Anordnung des Ganzen als die ungleiche Beschaffenheit des Einzelnen befriedigend erklärt. Oder dies Gespräch rührt zwar vom Platon selbst her, aber nur als ein obenhin gearbeiteter Aufsaz, der schwerlich die Züchtigung der lezten Hand erfahren hat. Gewiſs kann es sich nur aus den frühesten Zeiten unmittelbar nach dem Phädros herschreiben, und nur als der erste Versuch angesehen werden von jener nach dem Phädros anfangenden Behandlung des Dialogs, in welcher auch die Entwikkelung des Einzelnen der Zusammensezung des Ganzen ähnlich ist. Ob aber in diesem Falle der Ion etwan ein Vorspiel sein sollte zu einem gröſseren unausgeführt gebliebenen Werk über die Natur der Dichtkunst, oder ob Platon nichts anders damit beabsichtiget als scherzhafte polemische Ausführung einzelner Aeuſserungen des

Phädros, dies weiter bestimmen zu wollen möchte gewagt sein. Eher möchte man behaupten können dafs Ausführung und Bekanntmachung, um nicht an eine unwillkührliche zu denken, wie Zenon im Parmenides darüber klagt, durch irgend einen äufseren Reiz sei übereilt worden. Dieser möchte, da von äufseren Beziehungen keine Spur aufzuzeigen ist, am ehesten wol jene artige aber auch als Liebling etwas verzogene und gemifsbrauchte Vergleichung mit dem magnetischen Steine gewesen sein, der zu Liebe, um sie bald und glänzend anzubringen, Platon damals dies kleine Uebungsstük könnte verfertiget haben, ohne auf alles Einzelne sonderlichen Fleifs zu wenden. Auch diese Vergleichung aber würde im Phädros da, wo von der Abhängigkeit verschiedener Menschen von verschiedenen Göttern und den sich darauf gründenden Anziehungen der Liebe die Rede ist, so gut ihre Stelle gefunden haben, dafs zu wünschen wäre, Platon hätte sie damals schon gefunden, und uns dadurch vielleicht diesen zweideutigen Ion erspart. Auf jeden Fall konnte dies kleine Gespräch mit so manchen verdächtigen Spuren und ohne eignen philosophischen Gehalt auf keine andere Stelle als diese Anspruch machen.

I O N.

Sokates. Ion.

Sok. Willkommen dem Ion! Woher 530 kommst du uns jezt gewandert? wohl von Hause aus Ephesos?

Ion. Mit nichten, Sokrates; sondern von Epidauros vom Feste des Asklepios.

Sok. Halten etwa die Epidaurier dem Gotte zu Ehren auch einen Wettstreit von Rhapsoden?

Ion. Ja wohl, so wie in allen andern Geistesübungen.

Sok. Wie also? hast du uns mit gekämpft? und mit welchem Erfolge hast du gekämpft?

Ion. Den ersten Preis haben wir davon getragen, Sokrates.

Sok. Wohl gesprochen! Wolan denn, siege uns auch in den Panathenäen!

Ion. Das soll geschehen, so Gott will.

Sok. Warlich, oft habe ich schon Euch Rhapsoden beneidet um eure Kunst. Denn sowol daſs auch am Leibe immer geschmükt zu sein und euch aufs schönste zu zeigen euerer Kunst angemessen ist, als auch daſs ihr in der Nothwendigkeit seid mit vielen andern treflichen Dichtern euch zu beschäftigen, besonders aber mit dem Homeros dem treflichsten und

göttlichsten der Dichter, und seinen Sinn zu verstehen, nicht seine Worte nur, das ist beneidenswerth. Denn es kann doch keiner ein Rhapsode sein, der nicht versteht was der Dichter meint; da ja der Rhapsode den Zuhörern den Sinn des Dichters überbringen soll, und dies gehörig zu verrichten ohne einzusehen was der Dichter meint ist unmöglich.

Ion. Ganz recht, Sokrates. Auch hat mir dies die meiste Mühe gemacht bei meiner Kunst; und ich glaube, daſs ich am besten unter allen Menschen über den Homeros rede, und daſs weder Metrodoros der Lampsakener, noch Stesimbrotos der Thasier, noch Glaukon, noch irgend einer der je gewesen so viele schöne Auslegungen über den Homeros vorzutragen weiſs als ich.

Sok. Wohl gesprochen, Ion. Denn so wirst du mir auch nicht miſsgönnen mir davon zu zeigen.

Ion. Es lohnt auch schon zu hören, Sokrates, wie gut ich den Homeros ausgestattet habe. So daſs ich glaube, ich verdiene von den Homeriden mit einem goldenen Kranze bekränzt zu werden.

Sok. Gewiſs ich werde mir auch noch Muſse machen um dich zu hören. Iezt aber beantworte mir nur dieses, ob du nur über den 531 Homeros so gewaltig bist oder auch über den Hesiodos und Archilochos?

Ion. Keinesweges; sondern über den Homeros nur. Auch dünkt mich das genug.

Sok. Giebt es aber nicht Manches, worüber Homeros und Hesiodos dasselbe sagen?

Ion. Das glaube ich, und gar Vieles.

Sok. Würdest du nun wol besser auslegen, was Homeros hierüber sagt, als was Hesiodos?

Ion. Das wol gleich gut, glaube ich, worüber sie dasselbe sagen.

Sok. Und wie, worüber sie nicht dasselbe sagen? wie über das Wahrsagen spricht doch Homeros und auch Hesiodos?

Ion. Freilich.

Sok. Wie also? was auf gleiche Art und was auf abweichende diese beiden Dichter über die Wahrsagekunst sagen, würdest du das besser auslegen oder einer von den guten Wahrsagern?

Ion. Von den Wahrsagern einer.

Sok. Wenn du nun ein Wahrsager wärest, würdest du nicht, wie du das auf ähnliche Art gesagte auszulegen wüſstest auch das abweichende auszulegen wissen?

Ion. Offenbar wol.

Sok. Wie kannst du also über den Homeros zwar gewaltig sein, nicht aber über die andern Dichter? Spricht etwa Homeros über andere Gegenstände als worüber alle anderen Dichter auch? Handelt er nicht meistens vom Kriege und von dem Verkehr guter und böser Menschen unter einander, und Regierender und Regierter, und von dem Umgang der Götter unter einander und mit den Menschen, wie sie mit ihnen umgehn, und über die himmlischen Ereignisse und die in der Unterwelt und von der Abkunft der Götter und Heroen? Ist es nicht dies, worüber Homeros seine Gedichte gedichtet hat?

Ion. Ganz richtig, Sokrates.

Sok. Und wie? die andern Dichter nicht gleichfalls über eben dieses?

Ion. Ja, Sokrates. Aber sie haben doch gar nicht so gedichtet wie Homeros.

Sok. Wie doch? schlechter?

Ion. Bei weitem.

Sok. Und Homeros besser?

Ion. Besser, ja wohl, beim Zeus,

Sok. Wenn nun, du edelster Freund Ion, unter Vielen, die über Zahlen sprechen, Einer am besten spricht: so wird doch Einer den erkennen der gut spricht.

Ion. Das denke ich.

Sok. Ob wol derselbe, der auch die schlecht sprechenden, oder ein anderer?

Ion. Derselbe gewiſs.

Sok. Nicht wahr der die Rechenkunst inne hat, der ist es?

Ion. Ja.

Sok. Und wie wenn über die Zuträglichkeit der Speisen unter Vielen Einer am besten spricht, wird ein Anderer den am besten sprechenden erkennen, daſs er am besten spricht, und wiederum ein Anderer den schlechteren daſs er schlechter? oder derselbe?

Ion. Offenbar ja doch derselbe.

Sok. Wer ist es? welchen Namen hat er?

Ion. Der Arzt ist es.

Sok. Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen, daſs allemal, wo über denselben Gegenstand Viele sprechen, Einer und derselbe den erkennen wird der gut spricht, und den der schlecht. Oder wenn Jemand nicht den schlecht 532 redenden erkennt, dann offenbar auch nicht den gut redenden von derselben Sache.

Ion. Das wollen wir.

Sok. Also wird uns derselbe stark in beiden?

Ion. Ja.

Sok. Nun behauptest du doch, daſs Homeros und die anderen Dichter, unter denen ja auch Hesiodos und Archilochos sind, über dieselben Gegenstände sprechen; aber nicht auf

gleiche Art, sondern jener gut, diese aber schlechter.

Ion. Und das ist auch wahr, wie ich es sage.

Sok. Also wenn du den gut sprechenden erkennst, so mufst du ja auch die schlechter sprechenden erkennen, dafs sie schlechter sprechen.

Ion. Das scheint wol.

Sok. Also, Bester, wenn wir sagen, Ion sei gleich stark im Homeros und in den andern Dichtern, so werden wir nicht fehlen, indem er ja selbst gesteht, ein und derselbe Beurtheiler reiche hin für Alle, welche von denselben Gegenständen reden, die Dichter aber dichteten alle fast über das nämliche.

Ion. Was ist also wol die Ursache, Sokrates, dafs wenn Jemand über einen andern Dichter spricht, ich weder sonderlich Acht gebe, noch auch im Stande bin irgend etwas der Rede werthes mit beizubringen, sondern ordentlich wie schlummere: sobald aber Jemand des Homeros erwähnt, ich dann gleich erwache und aufmerke, und gar Vieles zu sagen weifs.

Sok. Das ist nicht schwer aufzufinden, Freund; sondern es ist wol Jedem deutlich, dafs du nicht durch Kunst und Wissenschaft vermögend bist über den Homeros zu reden. Denn vermöchtest du es durch Kunst: so vermöchtest du auch über Alle andern Dichter zu reden. Denn die Dichtkunst ist doch wol das Ganze, oder nicht?

Ion. Ja.

Sok. Wenn nun Jemand auch irgend eine andere Kunst ganz nimmt, so ist es immer dieselbe Betrachtungsart in allen Künsten. Wie ich das meine, willst du das wol von mir hören, Ion?

Ion. Gar sehr, o Sokrates, beim Zeus! Denn ich mag gar gern euch Weisen zuhören.

Sok. Ich wollte wol du sprächest wahr, Ion! Aber weise seid ihr wohl eigentlich, ihr Rhapsoden und Schauspieler, und die deren Gedichte ihr singt; ich aber rede eben nur die Wahrheit, wie es sich für einen ungelehrten Menschen schikt. So auch darüber, wonach ich dich jezt fragte, betrachte nur wie gemein und ungelehrt, so daſs jeder Mensch es einsehen kann, das ist, was ich eben sagte, daſs es nur eine und dieselbe Untersuchung sei, wenn jemand eine Kunst ganz nimmt. Laſs es uns aber durchgehn. Die Malerei ist doch eine ganze Kunst.

Ion. Ja.

Sok. Und auch viele Maler giebt es und hat gegeben gute und schlechte.

Ion. Freilich.

Sok. Hast du nun wol je einen gesehen, der stark darin ist zu zeigen, was Polygnotos gut malt und was nicht, von andern Malern aber es nicht kann? und wenn Jemand Werke von andern Malern vorzeigt, dann schlummert und verlegen ist, und seinerseits nichts beizubringen hat; wenn er aber über den Polygnotos, oder welchen andern einzelnen Maler du sonst willst, seine Meinung mittheilen soll, dann erwacht und seiner Gedanken mächtig ist und vieles zu sagen weiſs?

Ion. Beim Zeus nein, dergleichen nicht.

Sok. Oder wie, hast du wol in der Bildnerei einen gesehen, der von Dädalos dem Sohne des Metion, oder Epeios dem des Panops, oder Theodoros dem Samier oder irgend einem andern einzelnen Bildner stark wäre zu erklären, was er gut gebildet hat, bei anderer Bildner Werken

Werken aber verlegen wäre und schlummerte, nicht habend was er sage?

Ion. Nein, beim Zeus, auch einen solchen habe ich nicht gesehn.

Sok. Auch nicht glaube ich über das Flötenspielen oder über den Gesang zur Lyra oder über das Spiel darauf, noch auch über die Rhapsodenkunst glaube ich wirst du Einen gesehen haben, der über den Olympos stark ist sich zu erklären, oder über den Thamyras oder Orpheus oder Phemios den Ithakesischen Rhapsoden, über Ion den Ephesischen aber im bloſsen wäre, und nichts darüber zu sagen wüſste, was der gut vorträgt und was schlecht!

Ion. Dagegen weiſs ich dir nicht zu widersprechen, Sokrates; jenes aber bin ich mir wol bewuſst, daſs ich über den Homeros am besten unter allen Menschen rede und sehr reichhaltig, so daſs auch alle Andern sagen ich redete gut, über die andern aber nicht. Also sieh zu, was das wol sein mag.

Sok. Ich sehe es ja, o Ion, und komme dir es zu zeigen was mich dies zu sein dünkt. Nämlich dies wohnt dir nicht als Kunst bei, gut über den Homeros zu reden wie ich eben sagte, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine der vom Euripides der Magnet gewöhnlich aber der Herakleiische genannt wird. Denn auch dieser Stein zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe, sondern er theilt auch den Ringen die Kraft mit, daſs sie eben dieses thun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe ziehn, so daſs bisweilen eine ganze lange Reihe von Stäbchen und Ringen an einander hängt; allen diesen aber ist ihre Kraft von jenem Steine angehängt. Eben so auch macht zuerst die Muse selbst Begeisterte,

und an diesen hängt eine ganze Reihe Anderer durch sie sich begeisternder. Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und eben so die rechten Liederdichter, so wenig die welche vom tanzenden Wahnsinn befallen sind in vernünftigem Bewufstsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewufstsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie der Harmo-
534 nie und des Rhythmos erfüllt sind, dann werden sie den Bakchen ähnlich, und begeistert, wie diese aus den Strömen Milch und Honig nur wenn sie begeistert sind schöpfen, wenn aber ihres Bewufstseins mächtig dann nicht, so bewirkt auch der Liederdichter Seele dieses, wie sie auch selbst sagen. Es sagen uns nämlich die Dichter, dafs sie aus honigströmenden Quellen aus gewissen Gärten und Hainen der Musen pflükkend diese Gesänge uns bringen, wie Bienen so auch sie umherfliegend. Und wahr reden sie. Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewufstlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn so lange er diesen Besiz noch festhält ist kein Mensch im Stande irgend zu dichten oder Orakel zu sprechen. Nicht also durch Kunst dichtend sagen sie soviel schönes über die Gegenstände, wie du über den Homeros, sondern durch göttliche Schikkung ist Jeder nur dasjenige schön zu dichten vermögend, wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben, der Lobgesänge, der Tänze, der Sagen, der Jamben, und im übrigen ist Jeder schlecht. Nämlich nicht durch Kunst bringen sie dieses hervor, sondern durch göttliche Kraft. Denn

wenn sie durch Kunst über Eins schön zu reden wüfsten, würden sie es auch über alles Andere. Daher auch der Gott nur nachdem er ihnen die Vernunft genommen sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewifs wissen mögen, dafs nicht diese es sind, welche das sagen was soviel werth ist, denen ihre Vernunft ja nicht einwohnt; sondern dafs der Gott selbst es ist, der es sagt, und dafs er nur durch diese zu uns spricht. Ein grofser Beweis für diese Rede ist Tynnichos der Chalkidier, der nie irgend ein anderes Gedicht gedichtet hat, dessen es nur lohnte zu erwähnen, doch aber diesen Päan, den Jedermann singt, fast unter allen Liedern das schönste, recht, wie er selbst sagt durch einen Fund der Musen. Denn an ihm scheint ganz vorzüglich der Gott uns dieses gezeigt zu haben, damit wir ja nicht zweifeln, dafs diese schönen Gedichte nicht menschliches sind und von Menschen, sondern göttliches und von Göttern, die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, im Besiz dessen, der eben Jeden besizt. Um dies zu zeigen hat recht absichtlich der Gott durch den schlechtesten Dichter das schönste Lied gesungen. Oder dünkt dich nicht dafs ich recht habe, Ion? 535

Ion. Ja, beim Zeus, mich dünkt es gewifs. Denn du ergreifst mir recht die Seele mit deinen Worten, Sokrates; und ich glaube wohl, dafs nur durch göttliche Schikkung die rechten Dichter uns dies von den Göttern überbringen.

Sok. Und nicht wahr ihr Rhapsoden überbringt wieder jenes von den Dichtern?

Ion. Auch daran hast du Recht.

Sok. Ihr seid also Sprecher der Sprecher?

Ion. Allerdings.

Sok. Komm aber, und sage mir auch dies, Ion, und verbirg es mir nicht was ich dich fragen will. Wenn du die Verse schön vorträgst und deine Zuschauer am meisten bewegst, es sei nun, daſs du den Odysseus singst wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern offenbart und sich die Pfeile ausgieſst vor die Füſse oder den Achilleus wie er gegen den Hektor dringt oder auch etwas klägliches von der Andromache oder der Hekabe oder dem Priamos, bist du dann etwa bei völligem Bewuſstsein? oder geräthst du auſser dich und glaubt deine begeisterte Seele bei den Gegenständen zu sein, von welchen du sprichst, sie mögen nun in Ithaka sein oder in Troja oder wo sonst das Gedicht sich aufhält?

Ion. Welchen deutlichen Beweis hast du mir da aufgestellt, Sokrates! Denn ich will dir nichts davon verheimlichen. Wenn ich nämlich etwas klägliches vortrage: so füllen sich mir die Augen mit Thränen, wenn aber etwas furchtbares und schrekliches, so sträuben sich die Haare aufwärts vor Furcht, und das Herz pocht.

Sok. Was wollen wir also sagen, Ion? daſs derjenige dann bei vollem Bewuſstsein ist, welcher mit bunten Kleidern und goldnen Kränzen geschmükt weint mitten unter Opfern und Festlichkeiten, ohne hievon etwas verloren zu haben, oder sich fürchtet mitten unter zwanzigtausend befreundeten Menschen, ohne daſs ihn Jemand ausziehen oder sonst beleidigen will?

Ion. Nein, beim Zeus, Sokrates, nicht eben, wenn ich doch die Wahrheit sagen soll.

Sok. Und weiſst du wol, daſs du auch unter den Zuschauern gar viele eben dahin bringst?

Ion. Gar sehr weifs ich das. Denn ich betrachte sie jedesmal oben von der Bühne herab wie sie weinen und furchtbar umblikken und mitstaunen über das Gesagte. Ich mufs auch wol sehr auf sie Acht geben: Denn habe ich sie recht weinen gemacht, so lache ich hernach wenn ich das Geld einnehme: habe ich sie aber zu lachen gemacht; so mufs ich selbst weinen, weil ich das Geld einbüfse.

Sok. Merkst du nun, dafs dieser Zuschauer der lezte ist von den Ringen, von welchen ich sagte, dafs sie aus dem herakleotischen Stein einer durch den andern ihre Kraft empfingen? der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Darsteller, und der erste ist der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese die Seelen der Menschen wohin er will, indem er ihre Kraft von einander abhängig macht, und wie an jenem Steine so hängt auch hier eine gar lange Reihe von Chorsängern und Lehrern des Chors und Unterlehrern, die wieder seitwärts aufgehängt sind, an den an der Muse hangenden Ringen. Und der eine Dichter hängt an dieser der andere an jener Muse; wir nennen das zwar sie besizt ihn, das ist aber ziemlich dasselbe, denn sie hält ihn doch immer. An diesen ersten Ringen nun den Dichtern hangen wieder an Jedem Andere und sind begeistert einige vom Orpheus, Andere vom Musäos, die meisten aber werden vom Homeros besessen und gehalten, von denen auch du, Ion, einer bist und vom Homeros gehalten wirst. Wenn daher Jemand von einem andern Dichter etwas singt, so schlummerst du und hast nichts zu sagen; wenn aber von diesem Dichter Jemand ein Lied anstimmt, so wachst du sogleich und deine Seele tanzt und gar Vieles weifst du zu sagen. Denn nicht durch Kunst

536

oder Wissenschaft sagst du was du vom Homeros sagst, sondern durch göttliche Schikkung und Eingeistung, so wie die Korybanten nur auf jenen Gesang recht hören der von dem Gotte herrührt, welcher sie besizt, und auf diese Weise einen Reichthum an Geberden und Worten haben, um andere sich aber gar nicht bekümmern: so hast auch du, Ion, wenn Jemand des Homeros erwähnt grofsen Vorrath; bei andern aber gar keinen. Und das eben ist die Ursach davon, wonach du mich fragst, weshalb du nur über den Homeros etwas weifst, über andere aber nicht, weil du nämlich nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Schikkung so gewaltig bist als ein Verherrlicher des Homeros.

Ion. Sehr gut zwar sprichst du, Sokrates, aber ich wollte mich doch wundern, wenn du so gut sprächest, dafs du mich überreden könntest ich verherrlichte den Homeros durch Eingeistung und Wahnsinn. Ich glaube auch es würde nicht einmal dir so vorkommen wenn du mich über den Homeros reden hörtest.

Sok. Sehr gern will ich allerdings hören, nicht eher jedoch bis du mir dies beantwortest. Worüber von allem, wovon Homeros spricht, sprichst du gut? Denn über alles und jedes doch wol nicht?

Ion. Das wisse nur, Sokrates, über alles ohne Ausnahme.

Sok. Doch aber nicht darüber, wovon du nichts verstehst und Homeros doch spricht?

Ion. Was für Dinge wären das, wovon Homeros zwar spricht, ich aber nichts verstehe?

Sok. Redet nicht auch Homeros von allerlei Künsten an vielen Orten vielerlei? So wie

von der Kunst des Wagenführers; wenn mir die Verse einfallen, will ich sie dir sagen. 537

Ion. Ich will sie dir schon sagen; mir fallen sie gewiſs ein.

Sok. So sage mir denn, was Nestor zu seinem Sohne Antilochos spricht, indem er ihn erinnert sich wohl vorzusehen bei dem Ziel in dem Wagenrennen zu Ehren des Patroklos.

Ion. Selber zugleich dann beug' in dem schöngeflochtenen Sessel Sanft zur Linken dich hin, und das rechte Roſs des Gespannes Treib mit Geiſsel und Ruf, und laſs ihm die Zügel ein wenig Während dir nah am Ziele das linke Roſs sich herumdreht So daſs fast die Nabe den Rand zu erreichen dir scheinet Deines zierlichen Rades; den Stein nur zu rühren vermeide —

Sok. Genug. Ob also, o Ion, in diesen Versen Homeros recht spricht oder nicht, welcher wird das am besten wissen, der Arzt oder der Wagenführer?

Ion. Der Wagenführer allerdings.

Sok. Etwa weil er dies durch Kunst inne hat, oder auf andere Weise?

Ion. Nein, sondern weil durch Kunst.

Sok. Ist nun nicht jeder Kunst von Gott Ein Werk angewiesen, das sie vermögend ist zu verstehen. Denn was wir durch die Steuermannskunst verstehen, das verstehen wir doch nicht durch die Heilkunst.

Ion. Nein freilich.

Sok. Und was durch die Heilkunst, das nicht auch durch die Baukunst.

Ion. Nein freilich.

Sok. Und wird es nicht mit allen Künsten so sein, daſs was wir durch die eine verstehen,

wir nicht auch durch eine andere verstehen? Zuerst aber beantworte mir das, behauptest du auch daſs dies Eine Kunst ist, und jenes wieder eine andere?

Ion. Ja.

Sok. Auch wol wie ich urtheile, wenn nämlich die eine die Erkenntniſs anderer Gegenstände ist und die andere wieder anderer, ich dann diese eine andere Kunst nenne, und jene wieder eine andere, so auch du?

Ion. Ja.

Sok. Denn wenn jene die Erkenntniſs derselben Gegenstände wäre, warum soll man sie eine andere nennen, und diese wieder eine andere, wenn man doch durch beide nur einerlei weiſs? So wie ich weiſs daſs dies fünf Ringe sind, und du dies ganz eben so weiſst wie ich. Wenn ich dich nun fragte, ob auch wol durch dieselbe Kunst, nämlich die Rechenkunst, wir beide das nämliche wissen, ich und du, oder durch eine andere: so würdest du doch wol sagen durch dieselbe.

Ion. Ja.

538 Sok. Was ich dich also schon vorher im Begriff war zu fragen, das sage mir nun, ob es dich auch in Absicht aller Künste so dünkt, daſs man nothwendig durch dieselbe Kunst auch dasselbe erkennt, durch eine andere aber nicht dasselbe, sondern da sie ja eine andere ist, sie auch nothwendig etwas anderes erkennen muſs?

Ion. So dünkt es mich, Sokrates.

Sok. Also wer eine gewisse Kunst nicht besizt, der wird auch was vermöge dieser Kunst geredet oder gethan wird nicht richtig zu beurtheilen vermögen.

Ion. Wahr gesprochen.

Sok. Wirst nun wol über die Verse, welche du eben hersagtest ob sie gut gesagt sind vom Homeros oder nicht, du besser urtheilen können oder ein Wagenführer?

Ion. Ein Wagenführer.

Sok. Denn du bist ein Rhapsode und kein Wagenführer.

Ion. Nein.

Sok. Und die Kunst der Rhapsoden ist eine andere als die der Wagenführer?

Ion. Ja.

Sok. Wenn also eine andere so ist sie auch die Erkenntnifs anderer Gegenstände.

Ion. Ja.

Sok. Wie nun, wenn Homeros sagt, dafs Hekamede des Nestors Leibdienerin dem verwundeten Machaon einen Kühltrank zu trinken reicht, und er so etwa sagt: Mengte des Pramnischen Weins, spricht er, und rieb mit eherner Raspel Ziegenkäse darauf mit weifsem Mehl ihn bestreuend, ob dies Homeros recht sagt oder nicht, ist das die Sache der Arzneikunst richtig zu beurtheilen oder der rhapsodischen?

Ion. Der Arzneikunst.

Sok. Und wie wenn Homeros sagt: Jene sank wie geründetes Blei in die Tiefe hinunter Welches über dem Horn des geweideten Stieres befestigt Sinkt den gefräfsigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen; wollen wir sagen dies gehöre mehr für die Fischerkunst zu beurtheilen oder für die rhapsodische, was er hier sagt und ob es recht ist oder nicht?

Ion. Offenbar, Sokrates, für die Fischerkunst.

Sok. Erwäge also, wenn du nun der fragende wärest und mich fragtest: Da du nun, Sokrates, für alle diese Künste etwas findest im Homeros was ihnen zusteht zu beurtheilen, so komm und finde mir auch heraus, was für den Wahrsager und die Wahrsagekunst gehört, was das wol sein mag was denen gebührt beurtheilen zu können ob es gut oder schlecht gedichtet ist: so sieh wie leicht und richtig ich dir antworten werde. Denn gar oft sagt er dergleichen auch in der Odysseia, wie was der Seher der Melampodideer Theoklymenos zu den Freiern sagt: Ach unglükliche Männer was duldet ihr? rings ja in Nacht sind Euch gehüllt die Häupter, die Angesicht' und die Glieder! Schreklich ertönt Wehklag', und thränenbenezt sind die Wangen! Voll der Schattengebild ist die Flur und voll auch der Vorhof die zum Erebos eilen in Finsternifs! aber die Sonn' ist ausgelöscht am Himmel und rings herrscht gräfsliches Dunkel! Oft auch in der Ilias wie im Mauergefecht, denn auch hier sagt er: Denn ein Vogel erschien, da sie überzugehn sich entschlossen Ein hochfliegender Adler der links hin streifend das Kriegsheer Eine Schlang' in den Klauen dahertrug roth und unendlich Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Streitlust. Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse Rückwärts drehend das Haupt, er schwang sie hinweg auf die Erde Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte des Haufens, Aber er selbst lauttönend entflog im Hauche des Windes. Dieses würde ich sagen gehört für den Wahrsager zu betrachten und zu beurtheilen.

Ion. Sehr wahr sprichst du daran, o Sokrates.

Sok. Auch du sprichst hieran sehr wahr, o Ion! So komm denn, und wie ich dir ausgesucht habe aus der Odysseia und Ilias, was für den Wahrsager gehört, und was für den Arzt und was für den Fischer: so suche du nun auch mir heraus, da du ja des Homeros kundiger bist als ich, was doch für den Rhapsoden gehört, o Ion, und für die rhapsodische Kunst, und was diesem gebührt zu betrachten und zu beurtheilen vor den übrigen Menschen.

Ion. Ich behaupte eben, Alles, Sokrates.

Sok. So eben, Ion, wolltest du doch nicht behaupten, Alles. Oder bist du so vergefslich? Das ziemt ja wol einem Rhapsoden nicht vergefslich zu sein?

Ion. Was vergesse ich denn?

Sok. Erinnerst du dich nicht, dafs du behauptetest, die Kunst des Rhapsoden wäre eine andere als die des Wagenführers?

Ion. Das erinnere ich mich. 540

Sok. Und dafs sie als eine andere auch anderes verstehe, gestandest du das auch?

Ion. Ja.

Sok. Nicht alles also wird doch die rhapsodische Kunst nach deiner Rede verstehen, und der Rhapsode?

Ion. Ausgenommen vielleicht dergleichen, Sokrates.

Sok. Mit diesem dergleichen meinst du doch ausgenommen was für alle übrigen Künste gehört? Aber was wird er denn verstehen, wenn doch nicht Alles?

Ion. Was einem Manne zu sprechen ziemt, glaube ich, und was einer Frau, was einem Knechte und was einem Freien, was einem Gehorchenden und was einem Gebietenden.

Sok. Meinst du etwa was dem Gebietenden über ein auf dem Meere mit dem Sturme kämpfendes Schiff, was dem zu sprechen geziemt, das werde der Rhapsode besser verstehen als der Steuermann?

Ion. Nein, sondern dies wol der Steuermann.

Sok. Aber was dem der über einen Kranken gebietet zu sprechen geziemt, das wird der Rhapsode besser verstehen als der Arzt?

Ion. Auch das nicht.

Sok. Aber was einem Knechte geziemt, sagst du?

Ion. Ja.

Sok. Was einem Knechte der das Vieh hütet zu sprechen gebührt, wenn er den Rindern welche wild werden zuredet, das wird der Rhapsode verstehn und nicht der Ochsenhirte?

Ion. Freilich wol nicht.

Sok. Aber was einer webenden Frau geziemt von der Verarbeitung der Wolle zu sprechen?

Ion. Nein.

Sok. Was aber einem Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet, wird er verstehn?

Ion. Ja dergleichen wird der Rhapsode verstehn.

Sok. Wie doch? Ist die Kunst des Rhapsoden die des Heerführers?

Ion. Ich würde wenigstens schon verstehen, was einem Heerführer zu sprechen geziemt!

Sok. Vielleicht bist du eben auch ein Heerführer der Kunst nach. Denn wenn du zugleich ein Bereuter wärest und ein Künstler auf der Lyra, so würdest du dich auch auf Pferde verstehen die gut und schlecht zugeritten wären. Aber wenn ich dich dann fragte: durch welche Kunst o Ion erkennst du die gut zugerittenen Pferde? durch die vermöge der du ein Bereuter bist, oder durch die vermöge deren du ein Lyraspieler bist? was würdest du mir antworten?

Ion. Durch die vermöge welcher ich ein Bereuter bin, antwortete ich.

Sok. Also wenn du auch die welche die Lyra gut spielen, erkenntest: so würdest du gestehen sie, durch die vermöge deren du selbst die Lyra spielst zu erkennen, nicht durch die vermöge der du ein Bereuter bist?

Ion. Ja.

Sok. Wenn du also was zur Heerführung gehört verstehst, verstehst du es in so fern du der Kunst nach ein Heerführer, oder in so fern du ein guter Rhapsode bist?

Ion. Das dünkt mich gar nicht unterschieden zu sein.

Sok. Wie meinst du gar nicht unterschieden? Meinst du das wäre nur Eine Kunst, die des Rhapsoden und die des Heerführers, oder zwei? 541

Ion. Eine dünkt mich.

Sok. Wer also ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Heerführer?

Ion. Ganz gewifs, Sokrates.

Sok. Und auch wer ein guter Heerführer ist, ist also ein guter Rhapsode?

Ion. Das dünkt mich wieder nicht.

Sok. Aber jenes dünkt dich, wer nur ein guter Rhapsode ist, sei auch ein guter Heerführer?

Ion. Gar sehr.

Sok. Nun bist du doch unter den Hellenen der beste Rhapsode?

Ion. Bei weitem, Sokrates.

Sok. Bist du etwa auch, o Ion, der beste Heerführer unter den Hellenen?

Ion. Wisse nur, Sokrates, dafs ich auch das aus dem Homeros gelernt habe.

Sok. Warum also doch bei den Göttern, o Ion, wenn du unter den Hellenen beides der beste bist, Rhapsode und Heerführer, gehst du zwar umher und singst den Hellenen vor als Rhapsode, führst sie aber nicht an als Heerführer? Oder glaubst du dafs um einen mit goldenem Kranze bekränzten Rhapsoden zwar grofse Noth ist unter den Hellenen, um Heerführer aber gar nicht?

Ion. Unsere Stadt wird ja von Euch regiert und beschüzt und bedarf keines Heerführers, die eurige aber, Sokrates, und Lakedämon würden mich nicht zum Heerführer wählen, denn ihr glaubt deren selbst genug zu haben unter Euch.

Sok. Bester Ion, kennst du nicht Apollodoros den Kyzikener?

Ion. Was doch für einen Apollodoros?

Sok. Den die Athener als einen Fremden doch schon oft zu ihrem Heerführer gewählt haben, wie auch den Phanosthenes von Andros und Herakleides den Klazomenier, welche, obgleich Fremde die aber gezeigt haben was sie werth sind, die Stadt zu Heerführern sowol als zu andern Staatsämtern erhebt. Und Ion den Ephesier also sollte sie nicht zum Heerführer wählen und sonst ehren, wenn sie glaubt dafs er der Rede werth sei? Und wie? seid ihr Ephesier nicht noch überdies Athener von Alters her? oder ist wol Ephesos geringer als irgend eine andere Stadt? Aber du, o Ion, wenn du Recht daran hast, dafs du durch Kunst und Wissenschaft im Stande bist den Homeros zu verherrlichen, so thust du Unrecht, da du doch viel Schönes über den Homeros zu wissen behauptest und mir versprochen hast davon zu zeigen, dafs du mich betrügst und weit gefehlt dich mir mit jenem zu zeigen, mir nicht einmal sagen willst, was das ist worin du gewaltig bist, wornach mich doch schon lange recht gelüstet. Sondern ordentlich wie Proteus vervielfältigst du dich und drehst dich von oben nach unten bis du mir endlich ganz entschlüpfst und mir als Heerführer wieder erscheinst, um nur nicht zu zeigen wie stark du bist in der Weisheit über den Homeros. Wenn du also als ein Künstler um dein Versprechen, dessen ich eben erwähnte dafs du dich mir über den Homeros zeigen wolltest, mich betrügst: so thust du Unrecht. Wenn du aber kein Künstler bist; sondern durch göttliche Schikkung dem Homeros zum Besiz zuge-

542

theilt ohne etwas zu wissen viel Schönes sagst über den Dichter, wie ich eben von dir sagte, dann thust du nicht unrecht. So wähle nun, wofür du lieber von uns willst gehalten sein, für einen unrechtlichen Mann oder für einen göttlichen.

Ion. Ein grofser Unterschied ist das, Sokrates! denn weit schöner ist es für einen göttlichen gehalten zu werden.

Sok. Dieses Schönere also, o Ion, trägst du von unserntwegen davon, ein göttlicher zu sein, nicht aber ein künstlerischer Verherrlicher des Homeros.

HIPPIAS

HIPPIAS

DAS

KLEINERE GESPRÄCH DIESES NAMENS.

Einleitung.

Grofse Aehnlichkeit hat dies Gespräch mit dem Ion sowol an sich in der ganzen Anlage, wie die Vergleichung einen Jeden lehren mufs, als auch in Absicht auf die Zweideutigkeit seines Platonischen Ursprunges. Denn auch hier findet sich nicht nur neben vielem ächt Platonischen so viel Verdächtiges, dafs leicht eines dem andern möchte die Wage halten; sondern auch der besonderen Beschaffenheit nach sieht beides dem in jenem Gespräche so gleich, dafs dieselbe Ansicht welche das eine verwirft oder annimmt auch dem andern das gleiche Urtheil zuziehen mufs.

Was nämlich zuerst den Inhalt betrifft und das Wesentliche der Form: so ist beides der übrigen bisher vorgelegten Werke des Platon nicht nur würdig, sondern auch mit ihnen in guter Uebereinstimmung. Die beiden Säze, welche zunächst ausgeführt werden, dafs zuerst der Wahrhafte und der Falsche in jeder Sache immer Einer und derselbe sind, nämlich der Sachverständige, und dann, dafs der vorsäzlich fehlende in allen Dingen besser ist als der unvorsäzlich und ohne sein Wissen fehlende; diese sind aus dem einzelnen homerischen Falle auf eine solche Art herbeigeführt, und die ganze Behandlung

so offenbar dazu eingerichtet, auf den Unterschied des theoretischen und praktischen, also auf die Natur des Willens und des sittlichen Vermögens aufmerksam zu machen, und zugleich darauf hinzuweisen, in welchem Sinne allein die Tugend eine Erkenntniſs kann genannt werden: daſs hieran Niemand den ganzen Styl der früheren Platonischen Werke verkennen wird. Eben so ist besonders in der Ausführung des zweiten Sazes der allmählige Uebergang zum Entgegengesezten so ganz nach den Vorschriften des Phädros, daſs der Geist und die frühere Zeit des Mannes auch hieraus deutlich hervorzugehen scheint. Dieses nun vorausgesezt stimmt der Endzwek des Gespräches so sehr mit dem Protagoras zusammen, daſs man sich der Frage nicht erwehren kann, in welcher Folge und Beziehung auf einander man sich beide Gespräche zu denken hat, wenn sie beide vom Platon herrühren sollen. Wäre nun der Hippias nach dem Protagoras geschrieben: so müſste doch in jenem irgend etwas weiter ausgeführt oder deutlicher dargestellt erscheinen als in diesem. Dies ist aber nicht auszumitteln. Denn es kann zwar scheinen, als ob der erste Theil einen aufmerksamen weiter fortschlieſsenden Leser, leichter und sicherer fast als der Protagoras thun konnte, zur Gewiſsheit darüber führen müsse, welches doch, wenn die Tugend eine Erkenntniſs ist, der Gegenstand dieser Erkenntniſs sein müsse, nämlich das Gute. Allein diese Untersuchung wird im Hippias gar nicht von dem Punkte aus weiter gebracht wo sie im Protagoras stehen geblieben war; sondern sie wird auf eine ganz andere Art eingeleitet, und in beiden nur negativ geführt. Im Protagoras nämlich wird nur beiläufig die Vorstellung zum Widerspruch ge-

bracht, daſs die Lust der Gegenstand der sittlichen Erkenntniſs ist; im Hippias wird gegen die gestritten, daſs die Tugend sofern sie Erkenntniſs ist, nicht die Erkenntniſs des Gegenstandes ist, den sie jedesmal behandelt. Daſs nun Viele leichter finden werden, von dem Hippias aus das Positive zu finden, kann nichts für seine spätere Abfassung beweisen. Denn der Grund liegt nur in unserer neueren Ansicht. Vielmehr ist offenbar, daſs Platon mit dem Gange im Protagoras sehr wohl zufrieden gewesen, da er in den folgenden kleinen Gesprächen so unmittelbar darauf weiter geht, und die ganze Idee von der Lehrbarkeit der Tugend noch in einer langen vor uns liegenden Reihe festgehalten wird, und auch weit inniger mit der ganzen Philosophie des Platon zusammenhängt als die etwas einseitige wenn gleich vielleicht reiner sokratische Behandlung im Hippias. Daher dieses Gespräch, wenn man es, wohin es auch immer sei, nach dem Protagoras stellt, allemal die natürliche Fortschreitung unterbricht. Auch findet sich weder in dem Hippias irgend eine Rükweisung auf den Protagoras, noch in irgend einem von den Anhängen des lezteren eine auf den Hippias. Eben so wenig wird diese Ansicht bestätiget durch die im zweiten Theile unseres Gespräches durchgeführte Behauptung, daſs der Gute vorsäzlich fehle und nur der Schlechte unvorsäzlich. Denn diese müſste, wenn der Hippias ein Nachtrag zum Protagoras wäre, offenbar in Verbindung gebracht worden sein mit der dort vorgetragenen Voraussezung, daſs Niemand vorsäzlich fehle. Davon ist aber keine Spur vorhanden, sondern weit eher läſst sich denken, daſs diese Voraussezung nur im Vertrauen auf die Kraft jener Durchführung im Hip-

pias so unbeschüzt konnte hingestellt werden. Daher bleibt nichts übrig, als den Hippias vor den Protagoras zu sezen, und ihn anzusehen als den ersten Versuch jenen Gedanken von der Natur der Tugend auf die bekannte indirekte Weise auszuführen, der aber nicht genug gelungen schien, und dadurch jenes gröſsere schönere Werk veranlaſste. In diesem nun ist freilich die eingeflochtene Prüfung der Gesinnung und der Methode ganz neu hinzugekommen mit Allem was davon unmittelbar abhängt; allein es ist auch sehr zu begreifen, daſs dem Platon etwas ähnliches wol begegnen muiste, wenn er einen bereits abgehandelten Gegenstand von neuem verbessernd darstellen wollte. Auch gewinnt diese ganze Ansicht viel Wahrscheinlichkeit durch die Betrachtung, wie fast von Allem was übrigens der Protagoras enthält irgend ein Keim im Hippias zu finden ist, sowol vom Inhalt als von den verschiedenen Arten der Behandlung. Da nun dieses die beste Ansicht ist, und doch auch so der Hippias gewissermaſsen als durch den Protagoras verdrängt erscheint: so konnte ihm kein anderer Plaz als in diesem Anhange angewiesen werden.

Allein wenn man das Einzelne genauer untersucht: so verdunkelt sich auch diese günstige Ansicht und es erheben sich mancherlei Zweifel dagegen, ob auch dies Gespräch in der That ein Werk des Platon sein könne. Unmittelbar freilich entstehen sie nur aus der Einkleidung. Denn hier ist Manches theils so unbeholfen daſs man es kaum dem Platon zutrauen kann; theils, wie in der ganzen Rede von der olympischen Selbstausstellung des Hippias, die Ironie über den Sophisten so abgeschnitten von dem übrigen In-

halte des Gespräches, wie sie sonst beim Platon nicht zu finden ist; theils auch die Abwechselungen der Manier des Dialogs so zweklos angebracht, dafs kaum möglich scheint, Platon sollte sie fast zum ersten Mal so angewendet haben. Allein ist jemand einmal durch diese Einzelheiten, welche die Anmerkungen näher nachweisen sollen, aufmerksam gemacht, dem wird dann mehreres verdächtig erscheinen. Viele zum Beispiel von den unverkennbaren Aehnlichkeiten mit dem Protagoras werden der Nachahmung verdächtig, wenn man erwägt, dafs sie in diesem grade aus dem neu hinzugekommenen dem Hippias fremden Inhalt hervorgehn, in dem Hippias aber fast nur leeren Prunk abgeben. Dann auch besonders die Art wie vom Homeros ausgegangen wird erscheint als Nothbehelf eines mit den dem Platon wertheren Lyrikern unbekannten Schülers; so auch die Klage, dafs man ihn nicht mehr fragen könne wie er es gemeint, dem Protagoras nachgeklagt. Selbst Hippias scheint nur aus den Personen jenes Gesprächs auf gut Glük herausgegriffen als Hauptperson ohne irgend einen besonderen Grund, wie wir ihn doch sonst gröfstentheils aufzeigen können. Ja wer einmal das ganze Gespräch genau in diesem Lichte besieht, für den hat auch die Ausübung der Dialektik darin ein merkwürdiges bald ängstliches bald unbeholfenes Wesen, das eben auch fast nur dem Ion gleicht. So dafs Mancher es leicht für das Beste halten könnte, auch auf den Hippias jene Vorstellungsart anzuwenden, die dem Platon sein unläugbares Eigenthum der ersten Erfindung und Anordnung erhalten, in dem übrigen aber einen mühsamen und ziemlich verstän-

digen, doch aber nicht mit dem Geist und Geschmak des Meisters ihm nacharbeitenden Schüler erkennen würde. Für Andere wiederum mag die Thatsache überwiegen, daſs Aristoteles dieses Gespräch anführt, zwar nicht unter dem Namen des Platon, aber doch so wie er auch entschiedene Werke seines Lehrers öfters anzuführen pflegt.

HIPPIAS.

Eudikos. Sokrates. Hippias.

Eud. Du aber, Sokrates, warum schweigst du, nachdem Hippias uns so vieles ausgestellt, und lobst nicht entweder mit uns etwas von dem Gesagten, oder tadelst auch, wenn dir etwas nicht gut gesagt zu sein scheint? Zumal auch nur wir übrig geblieben sind, die wir uns doch vorzüglich rühmen wissenschaftlicher Beschäftigung ergeben zu sein. 363

Sok. Allerdings, Eudikos, habe ich einiges was ich ganz gern erfragen möchte vom Hippias, über das was er eben sprach vom Homeros. Denn auch von deinem Vater Apemantos habe ich gehört, die Ilias wäre ein schöneres Gedicht als die Odysseia, und zwar um soviel schöner als Achilleus besser wäre dann Odysseus. Jedes nämlich von diesen Gedichten, sagte er, wäre auf Einen, das eine auf den Odysseus gedichtet, das andere auf den Achilleus. Darüber nun möchte ich mich gern, wenn es dem Hippias gelegen ist, weiter befragen, was ihn wol dünkt von diesen beiden Männern, welchen er für den besseren hält; da er uns ja doch so viel und vielerlei anderes vorgetragen hat über andere Dichter sowol als über den Homeros.

Eud. Offenbar wird dir ja Hippias nicht abschlagen, wenn du ihn etwas fragst zu antworten. Nicht wahr, Hippias, wenn Sokrates dich etwas fragt wirst du antworten, oder was wirst du thun?

Hip. Das wäre ja arg, o Eudikos, wenn ich nach Olympia zwar in die Festversammlung der Hellenen, wenn die Spiele gefeiert werden, jedesmal von Hause aus Elis hinaufginge nach dem Tempel und mich anböte, sowol was nur einer will von allem zur Prunkrede schon vorbereiteten vorzutragen, als auch Jedem zu antworten, der mich nur was immer fragt, jezt aber des Sokrates Frage ausweichen wollte!

Sok. In einem glükseligen Zustande befindest du dich, Hippias, wenn du jede Olympiade, so fest deiner Seele vertrauend was Weisheit betrifft, zum Feste kommst; und es sollte 364 mich wundern, wenn irgend einer von denen, die sich dort in Leibesübungen zeigen, so furchtlos und fest vertrauend auf seinen Leib dort hinginge zum Kampf, wie du sagst auf deine Seele.

Hip. Ganz natürlich, o Sokrates, daſs es mir so ergeht. Denn seitdem ich angefangen bei den Olympischen Spielen mich zu zeigen, bin ich noch auf keinen jemals getroffen, der in irgend etwas vortreflicher gewesen wäre als ich.

Sok. Ein schönes Denkmal der Weisheit, o Hippias, muſs dieser dein Ruhm sowol der Stadt Elis sein als auch deinen Eltern. Allein was sagst du uns wegen des Achilleus und des Odysseus? welchen hältst du, und worin, für besser? Denn als unserer so viele drin waren und du deine Schaurede hieltest, blieb ich zurük in deiner Rede. Denn ich trug Bedenken dich weiter zu fragen, weil viel Volks drinnen war, und um dir nicht Störung zu machen durch

mein Fragen in deiner Prunkrede. Da wir aber izt weniger sind und Eudikos mir zuredet zu fragen: so sprich doch und lehre uns deutlicher, was du sagtest von diesen beiden Männern und wie du sie beurtheiltest.

Hip. Ich will dir also noch deutlicher als damals erklären, was ich meine von diesen und von andern. Ich behaupte nämlich, Homeros habe in seinen Gedichten als den besten unter den nach Troja gekommenen den Achilleus dargestellt, als den weisesten aber den Nestor, und als den vielgewandtesten den Odysseus.

Sok. Weh mir Hippias! Thätest du mir wol soviel zu Liebe mich nicht auszulachen, wenn ich nur mit Mühe begreife was du meinst, und dich oft weiter frage? so versuche denn mir gern und ohne Verdrufs zu antworten.

Hip. Das wäre ja schändlich, Sokrates, wenn ich Andern zwar eben dieses lehrte und mir Geld dafür geben liefse, selbst aber von dir befragt keine Nachsicht beweisen und dir nicht ohne Verdrufs antworten wollte.

Sok. Sehr schön gesprochen! Ich also, als du sagtest: Achilleus werde als der beste dargestellt, glaubte ich zu verstehen was du meintest, so auch dafs Nestor als der weiseste. Hernach aber als du sagtest: der Dichter stelle den Odysseus dar als den vielgewandtesten, dieses, um dir die Wahrheit zu sagen, weifs ich ganz und gar nicht wie du es meinst. Sage mir also, ob ich es vielleicht hieraus besser verstehn werde, wird Achilleus nicht als vielgewandt vom Homeros dargestellt?

Hip. Ganz und gar nicht, Sokrates, sondern als höchst einfach. Denn gleich in der Bittgesandtschaft wo er sie mit einander redend vorstellt, sagt sein Achilleus zum Odysseus:

Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus,
Sieh ich mufs die Rede nur grad' und frank dir
365 verweigern, So wie im Herzen ich denk und wie's zu vollenden ich meine. Denn mir verhafst ist Jener so sehr wie des Aïdes Pforten, Wer ein Andres im Herzen verbirgt, ein Anderes redet. Aber ich selbst will sagen so wie's unfehlbar geschehn wird. In diesen Versen offenbart er die Gemüthsart jedes der beiden Männer, dafs nämlich Achilleus wahrhaft ist und einfach, Odysseus aber vielgewandt und falsch. Denn den Achilleus läfst er ja diese Verse dem Odysseus sagen.

Sok. Jezt mag ich wol beinahe verstehen, Hippias, was du meinst. Unter dem vielgewandten nämlich meinst du einen falschen, wie sich ja zeigt.

Hip. Allerdings, Sokrates. Denn als einen solchen stellt Homeros den Odysseus dar an vielen Orten, sowol in der Ilias als in der Odysseia.

Sok. Also dünkte, wie es scheint, den Homeros der wahrhafte Mann ein anderer zu sein, und der falsche wieder ein anderer, nicht aber derselbe?

Hip. Wie sollte ihn das auch nicht so dünken, Sokrates?

Sok. Dünkt es etwa dich auch selbst so, Hippias?

Hip. Vor allen Dingen freilich! Es wäre ja auch arg, wenn nicht.

Sok. So wollen wir dann den Homeros jezt lassen, da es ohnedies unmöglich ist ihn zu befragen, was er sich wol dachte, als er diese Verse dichtete. Da du aber dich der Sache offenbar annimmst, und du selbst dasselbe glaubst, was du behauptest, dafs Homeros meine: so ant-

worte gemeinschaftlich für den Homeros und für dich.

Hip. Das soll geschehen, und frage nur in kurzem was du willst.

Sok. Meinst du unter den Falschen solche die untüchtig sind etwas zu thun wie die Kranken? oder die tüchtig sind etwas zu thun?

Hip. Tüchtige meine ich, und zwar gar sehr zu vielem Andern sowol als auch dazu die Menschen zu hintergehen.

Sok. Tüchtig sind sie also nach deiner Rede wie es scheint und vielgewandt. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Vielgewandt nun und betrügerisch sind sie das etwa aus Albernheit und Unklugheit, oder aus einer gewissen List und Klugheit?

Hip. Aus List allerdings und aus Klugheit.

Sok. Klug sind sie also wie es scheint.

Hip. Ja beim Zeus gar sehr.

Sok. Und als Kluge sollten sie nicht dessen kundig sein, was sie thun? oder sind sie es?

Hip. Wohl sind sie dessen gar sehr kundig; darum eben thun sie ja übel.

Sok. Und als dessen Kundige, sind sie Unverständige oder Weise?

Hip. Weise allerdings, eben darin im Betrügen.

Sok. Komm denn, laſs uns noch einmal wiederholen, was das ist, was du sagst. Die Falschen behauptest du sind tüchtig und klug und kundig und weise in dem, worin sie falsch sind? 366

Hip. Das behaupte ich freilich.

Sok. Und Andere sind die Wahren und die Falschen, ganz einander entgegengesezt.

Hip. Das meine ich.

Sok. Wolan also von den Tüchtigen und Weisen sind die Falschen welche, nach deiner Rede?

Hip. Ganz gewifs.

Sok. Wenn du nun sagst, die Tüchtigen und Weisen wären auch die Falschen eben darin: meinst du dafs sie tüchtig oder untüchtig sind zu lügen, wenn sie nur wollen darin, worin sie eben lügen?

Hip. Tüchtig, meine ich.

Sok. Um es also kurz zusammen zu fassen, die Falschen sind weise und tüchtig zu lügen?

Hip. Ja.

Sok. Ein zum Lügen untüchtiger und unverständiger Mann wäre also nicht falsch?

Hip. So ist es.

Sok. Tüchtig aber ist doch Jeder, der das was er will alsdann thut wenn er es will, nicht aus Krankheit, meine ich, dazu aufgeregt, oder defs etwas; sondern so wie du vermögend bist meinen Namen zu schreiben, wann immer du willst, so meine ich. Nennst du nicht den tüchtig, mit dem es so steht?

Hip. Ja.

Sok. Sage mir also, Hippias, bist du nicht wohl erfahren im Rechnen und der Rechenkunst?

Hip. Ganz vorzüglich, Sokrates.

Sok. Also wenn auch dich Jemand fragte: dreimal Siebenhundert, welche Zahl das ist, so würdest du, wenn du nur wolltest, ganz vorzüglich und geschwind das Richtige hierüber sagen?

Hip. Allerdings.

Sok. Etwa weil du der tüchtigste und weiseste bist hierin?

Hip. Ja.

Sok. Bist du aber wol nur der weiseste und tüchtigste, oder auch der beste eben darin, worin der tüchtigste und weiseste, im Rechnen?

Hip. Auch der beste offenbar, Sokrates.

Sok. Das wahre also hierüber zu sagen wärst du der tüchtigste?

Hip. Ich denke wenigstens.

Sok. Wie aber das Falsche eben hierin? Auch das beantworte mir wie das vorige unverholen und edelmüthig. Wenn dich Jemand fragte: dreimal Siebenhundert wieviel ist das? würdest du wol auch am besten lügen, und jedesmal auf gleiche Weise das Falsche hierüber sagen können, wenn du lügen und niemals richtig antworten wolltest? Oder könnte der Unverständige im Rechnen besser lügen als du wenn du wolltest? Oder würde der Unverständige oft, wenn er auch falsches sagen wollte, das Richtige vorbringen unvorsäzlich wenn es sich eben träfe, weil er es nämlich nicht weifs? Du aber der Unterrichtete würdest, wenn du doch lügen wolltest, jedesmal gleich gut lügen? 367

Hip. Ja, so verhält es sich, wie du sagst.

Sok. Ist nun wol der Falsche in andern Dingen zwar falsch, aber nicht in Zahlen? und könnte er im Zählen nicht lügen?

Hip. Beim Zeus auch in Zahlen.

Sok. Sagen wir also auch dies, Hippias, es sei ein Mensch falsch in Rechnungen und Zahlen?

Hip. Ja.

Sok. Wer also wäre dieser? Mufs ihm nicht, wenn er falsch sein soll, das zukommen, wie du eben eingestandest, dafs er tüchtig ist im Lügen? Denn von dem Untüchtigen im Lügen sagtest du, wenn du dich noch erinnerst, dafs er nie falsch sein könne.

Hip. Dessen erinnere ich mich, und so wurde gesagt.

Sok. Und zeigtest du dich nicht eben, als der allertüchtigste zum Lügen im Rechnen?

Hip. Ja, auch das wurde gesagt.

Sok. Und bist du nicht auch der tüchtigste das Richtige zu sagen in Rechnungen?

Hip. Allerdings.

Sok. Also derselbe ist der tüchtigste das Wahre und auch das Falsche zu sagen im Rechnen? Dies aber ist der gute hierin, der Rechner?

Hip. Ja.

Sok. Wer anders wird uns also falsch im Rechnen, Hippias, als der gute? Denn derselbe ist auch der tüchtige, dieser aber ist auch der wahre?

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Siehst du also, daſs derselbe der Falsche ist und auch der Wahre hierin? Und der Wahre um nichts besser als der Falsche? Denn es ist ja derselbe, und ist kein Gegensaz dazwischen, wie du vorhin meintest.

Hip. Es scheint nicht, hierin wenigstens.

Sok. Willst du, daſs wir es auch anderwärts betrachten?

Hip. Wenn anders auch du es willst.

Sok. Bist du nicht auch in der Meſskunst erfahren?

Hip. Das bin ich.

Sok. Wie nun? verhält es sich in der Meſskunst nicht eben so? derselbe ist der tüchtigste zu lügen und auch das Richtige zu sagen über die Umrisse, der Meſskünstler?

Hip. Ja.

Sok. Ist nun hierin ein Anderer gut, als eben dieser?

Hip. Kein anderer.

Sok.

Sok. Also der gute und weise Meſskünstler ist der geschikteste zu beiden. Und wenn irgend Einer falsch ist in dem was Umrisse betrifft; so ist er es, der gute. Denn dieser ist tüchtig. Der Schlechte aber war untüchtig zum Lügen, so daſs er nie falsch sein kann, da er untüchtig ist zum Lügen, wie wir waren einig geworden.

Hip. So ist es.

Sok. Nun auch noch das dritte, laſs uns den Sternkundigen betrachten, in welcher Kunst du noch mehr ein Meister zu sein glaubst als in den vorigen. Nicht wahr, Hippias?

Hip. Ja.

Sok. Ist es nun nicht in der Sternkunde ganz dasselbe?

Hip. Wahrscheinlich wol, Sokrates. 368

Sok. Auch in der Sternkunde also, wenn irgend einer falsch ist wird es der gute Sternkundige sein, der tüchtig ist zum Lügen. Denn der Untüchtige nicht, der ist unverständig.

Hip. So ergiebt es sich.

Sok. Derselbe also wird auch in der Sternkunde der Wahrhafte sein und der Falsche.

Hip. Das scheint so.

Sok. Komm also, Hippias, und erwäge es überall so in allen Erkenntnissen ob es sich irgendwo anders verhält als so. Denn du bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der weiseste. Wie ich dich auch einmal habe rühmen gehört und deine vielfältige beneidenswerthe Weisheit beschreiben auf dem Markt an den Wechseltischen. Du sagtest nämlich, du wärest einmal so nach Olympia gekommen, daſs alles was du an deinem Leibe hattest deine Arbeit gewesen wäre. Zuerst der Ring den du an-

hattest, damit fingst du an, wäre deine Arbeit gewesen, daſs du also auch Steine zu schneiden verständest, und noch ein anderes Siegel deine Arbeit, und einen Badekrazer und ein Oelfläschchen, die du selbst gemacht. Hernach auch die Schuhe, die du anhattest behauptetest du selbst geschnitten zu haben, und den Mantel gewebt und das Unterkleid, und was Allen das sonderbarste schien und der gröſsten Weisheit Ausstellung, als du sagtest, der Gürtel deines Unterkleides sei wie die Persischen der Vornehmen, und du hättest auch den selbst geflochten. Ueberdies hattest du Gedichte bei dir, epische und Tragödien und Dithyramben und überhaupt viele Vorträge von allerlei Gattungen. Und in jenen Künsten nicht nur, deren ich vorhin erwähnte, wärest du als ein Meister hingekommen ausgezeichnet vor den andern, sondern auch im Tonmaaſs und Wohllaut und der Sprachrichtigkeit, und noch überdies in vielen andern, wenn mich mein Gedächtniſs nicht trügt. Wiewol dein Gedächtniſskunststük habe ich ganz vergessen, wie es scheint, worin du am meisten zu glänzen glaubtest. Ich glaube aber auch noch viel anderes vergessen zu haben. Also, was ich eigentlich meine, sowol in Hinsicht auf deine eignen Künste, denn auch die sind schon hinreichend, als auch auf Anderer ihre, sage mir, ob du irgend eine findest nach dem bisher unter uns eingestandenen, worin der Wahrhafte und der Falsche getrennt sind, und nicht derselbe. Erwäge dies an welcher Geschiklichkeit oder Kunststük oder wie du es am liebsten nennen magst, du nur immer willst. Gewiſs, du wirst keine finden, Freund, denn es giebt keine. Aber sage selbst.

369 Hip. Ich weiſs nichts, Sokrates, so jezt gleich.

Sok. Du wirst auch niemals, wie ich glaube. Wenn ich aber Recht habe: so erinnere dich was uns aus der Rede folgt.

Hip. Noch merke ich nicht recht, Sokrates, was du willst.

Sok. Jezt vielleicht bedienst du dich eben nicht deines Gedächtnifs-Kunststükkes, offenber weil du es nicht zu bedürfen glaubst. Ich will dich aber wohl erinnern. Du weifst doch, dafs du sagtest Achilleus sei wahrhaft, Odysseus aber falsch und vielgewandt?

Hip. Ja.

Sok. Jezt aber, merkst du doch, hat sich gezeigt, dafs der Wahre und der Falsche derselbe ist: so dafs, wenn Odysseus falsch war, er auch wahr wird, und Achilleus, der wahre auch falsch, und dafs die Männer nicht verschieden sind oder entgegengesezt, sondern ähnlich.

Hip. O Sokrates, jedesmal flichtst du solcherlei Reden zusammen, und das schwierigste an der Sache ergreifend hältst du dich immer daran, und berührst immer nur dies wenige; niemals aber streitest du gegen die ganze Sache von der die Rede ist. Denn auch jezt, wenn du willst, will ich dir durch viele Zeugnisse in einer tüchtigen Rede beweisen, dafs Homeros in seinen Gedichten am Achilleus einen Besseren darstellt als Odysseus, und ohne Falsch, diesen aber als listig und vieles erlügend und schlechter als Achilleus. Und wenn du dann willst: so stelle dieser Rede eine andere entgegen, dafs jener der bessere ist. Dann werden die hier Anwesenden leichter erfahren, wer von uns besser spricht.

Sok. O Hippias, ich bestreite das ja gar nicht, dafs du nicht weiser wärest als ich. Aber ich pflege jedesmal wenn Jemand etwas sagt

recht Acht zu geben, zumal wenn ich den für einen Weisen halte, der es sagt; und aus Verlangen zu verstehen was er meint, forsche ich nach, und überlege die Sache, und vergleiche das Gesagte um es zu verstehen. Wenn mir aber der Sprechende unbedeutend vorkömmt: so befrage ich mich weder, noch kümmere ich mich überhaupt um das was er sagt. Und hieran eben kannst du erkennen, wen ich für weise halte. Denn du wirst mich immer sehr lüstern finden nach dem, was ein solcher sagt, und forschend von ihm, damit ich etwas lerne und gefördert werde dadurch. Daher habe ich auch izt während deiner Rede nur bedacht, daſs in Absicht der Verse, welche du vorhin anführtest und zeigtest Achilleus sage sie gegen den Odysseus als gegen einen der leere Worte mache, wie wunderbar es mich bedünken würde, wenn du Recht haben solltest. Denn daſs Odysseus der
370 vielgewandte gelogen hat, zeigt sich nirgends; Achilleus aber erscheint als ein vielgewandter nach deiner Rede. Er lügt wenigstens. Denn nachdem er jene Verse gesprochen, welche auch du vorhin anführtest, Denn mir verhaſst ist jener so sehr wie des Aïdes Pforten Wer ein Andres im Herzen verbirgt ein Anderes redet: so sagt er bald darauf, er würde sich weder vom Odysseus und Agamemnon herumbringen lassen, noch überhaupt vor Troja bleiben, sondern Morgen, spricht er, bring ich ein Opfer für Zeus und die anderen Götter, Wohl dann belad' ich die Schiffe und wann ich ins Meer sie gezogen, Wirst du schaun so du willst, und solcherlei Dinge dich kümmern Schwimmen im Morgenroth auf dem fluthenden Hellespontos Meine Schiff' und darin die eiferig rudernden Männer; Und wenn glükliche Fahrt der Gestaderschütte-

rer gönnet, Möcht ich am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen. Und noch vor diesem hatte er zankend zum Agamemnon gesagt: Doch nun geh ich gen Phthia! Denn weit zuträglicher ist es, Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du Weil du allhier mich entehrst noch Schäz' und Güter dir häufen. Ohnerachtet er nun dieses gesprochen das eine Mal vor dem ganzen Heer, das andere Mal zu seinen Freunden: so zeigt sich doch nirgend, daſs er weder die geringste Zurüstung gemacht, noch irgend versucht die Schiffe in See zu lassen um nach Hause zu segeln; sondern vielmehr daſs er sehr vornehm wenig daraus macht ob er wahr redet. Deshalb nun Hippias fragte ich dich von Anfang an, zweifelhaft welchen von diesen Männern der Dichter als den besseren gedichtet hat, und in der Meinung, daſs beide sehr vortreflich wären, und schwer zu entscheiden, welcher der bessere sowol in Absicht auf Wahrheit und Falschheit als in jeder andern Tugend. Denn beide sind auch hierin einander fast gleich.

Hip. Du untersuchst eben die Sache gar nicht ordentlich, Sokrates. Denn was Achilleus lügt, das lügt er offenbar nicht mit böser Absicht sondern unvorsäzlich, weil er durch die Unglüksfälle des Heeres genöthiget ward zu bleiben und Hülfe zu leisten, Odysseus aber thut es vorsäzlich und aus böser Absicht.

Sok. Du betrügst mich, liebster Hippias, und ahmest selbst den Odysseus nach.

Hip. Keinesweges, Sokrates! Was meinst du aber, und worin?

Sok. Weil du behauptest, Achilleus lüge nicht mit böser Absicht, der doch so listig und tükkisch ist noch auſser seinen leeren Worten, 371

wie ihn nämlich Homeros gedichtet hat, dafs er sich um so viel klüger zeigt als Odysseus in der Kunst leicht und unentdekt mit seinen Worten zu spielen, dafs er es sogar wagte in jenes Gegenwart sich selbst zu widersprechen, ohne dafs Odysseus es bemerkt. Wenigstens findet sich nirgend, dafs Odysseus so mit ihm spricht, als habe er bemerkt, dafs jener gelogen.

Hip. Was meinst du nur hiemit, Sokrates?

Sok. Du weifst nicht, was er meint, dafs er nachdem er zum Odysseus gesagt, er wolle mit der Morgenröthe absegeln, zum Ajas dann wiederum sagt, er werde nicht absegeln, sondern ganz anders redet?

Hip. Wo denn?

Sok. Wo er sagt: Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken Ehe des waltenden Priamos Sohn der göttliche Hektor Schon die Gezelt und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat Argos Volk hinmordend und Glut in den Schiffen entflammet. Doch wird hoff' ich bei meinem Gezelt und dunkelen Schiffen Hektor wie eifrig er ist, sich wohl enthalten des Kampfes. Du also Hippias glaubst, der Sohn der Thetis und des so sehr weisen Cheiron Zögling sei so vergefslich gewesen, dafs nachdem er kurz zuvor diejenigen aufs heftigste geschmäht die leere Worte machen, er unmittelbar darauf zum Odysseus gesagt habe, er werde schiffen, zum Ajas aber er werde bleiben, es aber doch nicht aus böser Absicht gethan habe, noch in der Meinung Odysseus sei einfältig, und er selbst werde ihn im Ränkemachen und Lügen weit übertreffen?

Hip. Nicht so dünkt mich, Sokrates; sondern auch hier spricht er, weil er sich anders

besonnen aus Einfalt zum Ajas anders als zum Odysseus. Odysseus aber, wenn er wo die Wahrheit sagt thut er es in böser Absicht, und wenn er lügt eben so.

Sok. So ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus.

Hip. Keineswegs doch wol, Sokrates.

Sok. Wie denn? sind uns nicht eben die vorsäzlich Lügenden besser erschienen als die unvorsäzlich?

Hip. Und wie doch, Sokrates, sollten die welche vorsäzlich beleidigen und Andern Unheil bereiten und Uebles zufügen besser sein als die es unvorsäzlich thun, gegen die man ja viel Nachsicht haben muſs, wenn Jemand ohne Wissen beleidigt oder hintergeht oder sonst etwas Uebles thut. Wie denn auch die Geseze weit härter sind gegen die welche vorsäzlich etwas Böses thun oder lügen als gegen die Andern. 372

Sok. Siehst du, Hippias, daſs ich Recht habe, wenn ich sage ich bin lüstern auf die Fragen der Weisen? Und dies Eine Gute mag ich wol nur haben, übrigens aber es schlecht genug um mich stehen. Denn wie die Sachen sich eigentlich verhalten, das entgeht mir und ich weiſs davon nichts. Das ist daraus zur Genüge abzunehmen, daſs wenn ich mit einem von euch zusammenkomme, die ihr gepriesen werdet um eure Weisheit, und denen alle Hellenen Zeugen ihrer Weisheit sind, ich immer als einer erscheine der nichts weiſs. Denn ich bin, um es gerade heraus zu sagen, bald über gar nichts derselben Meinung mit euch. Und welchen gröſseren Beweis des Unverstandes könnte es wol geben, als wenn Jemand mit weisen Männern uneins ist. Nur dies Eine sonderbare Gute habe ich an mir, was mich noch erhält. Ich schäme

mich nämlich nicht zu lernen, sondern ich forsche und frage und bin Jedem sehr dankbar der mir antwortet, und habe noch nie Jemanden diesen Dank entzogen. Denn ich habe noch nie verläugnet wo ich etwas gelernt hatte, und etwa das Gelernte für das Meinige ausgegeben als hätte ich es erfunden. Sondern ich lobpreise meinen Lehrer als einen Weisen und zeige was ich von ihm gelernt. So auch jezt in dem was du sagst, stimme ich dir nicht bei, sondern weiche gar sehr weit von dir ab. Und soviel weiſs ich sehr gut, daſs die Schuld davon ganz an mir liegt, weil ich eben ein solcher bin wie ich bin, um nichts gröſseres gegen mich selbst zu sagen. Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegentheil von dem, was du sagst, daſs nämlich wer Andern Schaden thut und sie beleidigt belügt betrügt und sonst sich vorsäzlieh vergeht, und nicht unvorsäzlich, besser ist als wer unvorsäzlich. Bisweilen freilich dünkt mich auch wieder das Gegentheil davon, und ich schwanke also über die Sache, offenbar weil ich sie nicht weiſs. Jezt nun in diesem Augenblik habe ich jenen Anfall bekommen, daſs mich die vorsäzlich in etwas fehlenden besser dünken als die unvorsäzlich. Ich beschuldige aber die bisherigen Reden an dem jezigen Zufall Ursache zu sein, daſs mir eben jezt die, welche dies Alles unvorsäzlich thun, schlechter erscheinen als welche vorsäzlich. Du also nimm dich meiner an, und verhärte dich nicht so gegen mich, daſs du meine Seele nicht heilen wolltest. Denn weit gröſsere Wohlthat erzeigst du mir ja, wenn du meine Seele von ihrem Unverstande befreist, als wenn meinen Leib von einer Krankheit. Willst du es nun vermittelst einer langen Rede: so sa-
373 ge ich dir voraus, daſs du mich nicht heilen

wirst; denn ich könnte dir nicht folgen. Willst du mir aber so wie bisher antworten: so wirst du mir grofsen Nuzen schaffen, und selbst auch, glaube ich, keinen Schaden davon haben. Mit Recht auch könnte ich dich zu Hülfe rufen, o Sohn des Apemantos. Denn du hast mich aufgeregt mit dem Hippias zu reden. Wenn er mir also nun nicht antworten will, so bitte du ihn für mich.

Eud. Gewifs, Sokrates, ich glaube, dafs es bei dem Hippias unserer Bitte gar nicht bedarf. Denn so lautet gar nicht, was er uns vorher gesagt, sondern dafs er keines Menschen Frage ausweichen wollte. Nicht wahr, Hippias, sagtest du das nicht?

Hip. Das habe ich gesagt. Aber Sokrates verwirrt einen immer im Gespräch, Eudikos, und beträgt sich recht wie ein Händelmacher.

Sok. O Hippias, nicht vorsäzlich thue ich das, sonst wäre ich ja gar weise und gewaltig nach deiner Rede, sondern unvorsäzlich. Beweise mir also Nachsicht. Denn du sagst ja man müsse wenn Jemand unvorsäzlich Verdrufs macht Nachsicht beweisen.

Eud. Thue auch nur ja nicht anders, Hippias; sondern sowol deiner vorigen Reden als auch unserntwegen antworte was dich Sokrates fragt.

Hip. Gut ich will antworten da auch du mich bittest. Frage also was du willst.

Sok. Ich trage eben grofses Verlangen, o Hippias, das izt besprochene zu erforschen, wer wol besser ist die vorsäzlich oder die unvorsäzlich fehlenden. Nun, glaube ich, so am besten der Untersuchung beizukommen; antworte mir also. Nennst du einen Läufer gut?

Hip. Ja.

Sok. Auch schlecht?

Hip. Ja.

Sok. Nicht wahr, der Gute ist der gut läuft, der Schlechte der schlecht?

Hip. Ja.

Sok. Und der langsam laufende läuft schlecht, der geschwind laufende gut?

Hip. Ja.

Sok. Im Laufen also und für den Läufer ist die Geschwindigkeit das Gute, die Langsamkeit das Schlechte?

Hip. Wie sollte es nicht.

Sok. Welcher ist nun der bessere Läufer, der vorsäzlich langsam läuft, oder der unvorsäzlich?

Hip. Der vorsäzlich.

Sok. Heifst nun nicht Laufen doch etwas verrichten?

Hip. Ja.

Sok. Und wenn verrichten, dann doch auch thun?

Hip. Ja.

Sok. Wer also schlecht läuft, der thut etwas schlechtes und unrühmliches im Lauf?

Hip. Etwas schlechtes. Wie sollte er nicht?

Sok. Und schlecht läuft der langsam laufende?

Hip. Ja.

Sok. Der gute Läufer also thut dieses schlechte und unrühmliche vorsäzlich, der schlechte unvorsäzlich?

Hip. So scheint es wenigstens.

Sok. Im Laufen also ist der nichts würdiger, der das schlechte unvorsäzlich, als der es vorsäzlich thut?

Hip. Im Laufen, ja.

Sok. Und wie im Ringen? welcher ist der bessere Ringer, der vorsäzlich fällt oder unvorsäzlich? 374

Hip. Der vorsäzlich, scheint es.

Sok. Und was ist doch schlechter und unrühmlicher beim Ringen, das Fallen oder das Niederwerfen?

Hip. Das Fallen.

Sok. Auch im Ringen also ist der vorsäzlich das schlechte und unrühmliche thut der bessere Ringer als der unvorsäzlich?

Hip. Es scheint.

Sok. Und wie in jeder andern Thätigkeit des Leibes? Kann nicht der dem Leibe nach Bessere beides hervorbringen, das starke und das schwache, das häſsliche und das schöne? So daſs, was sie schlechtes in Beziehung auf den Leib verrichten, der dem Leibe nach Bessere vorsäzlich verrichtet, der schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. Es scheint auch in Absicht auf die Stärke sich so zu verhalten.

Sok. Und wie in Absicht auf die Schönheit der Bewegungen, Hippias? wird nicht der schönere Leib sich nur vorsäzlich in schlechte und häſsliche Stellungen gestalten, der schlechtere aber unvorsäzlich? oder wie dünkt dich?

Hip. Eben so.

Sok. Also auch von der Häſslichkeit der Bewegungen steht die vorsäzliche auf Seiten der Güte, die unvorsäzliche aber auf Seiten der Schlechtigkeit des Leibes.

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Und was meinst du von der Stimme? Welche hältst du für besser, die vorsäzlich falsch singende oder die unvorsäzlich?

Hip. Die vorsäzlich.

Sok. Und untauglicher, die es unvorsäzlich thut?

Hip. Ja.

Sok. Und möchtest du lieber das Gute besizen oder das Schlechte?

Hip. Das Gute.

Sok. Möchtest du also lieber daſs deine Füſse vorsäzlich hinkten oder unvorsäzlich?

Hip. Vorsäzlich.

Sok. Und ist nicht das Hinken eine Schlechtigkeit und Ungestaltheit der Füſse?

Hip. Ja.

Sok. Und wie? ist nicht die Blödsichtigkeit eine Schlechtigkeit der Augen?

Hip. Ja.

Sok. Was für Augen also möchtest du haben, und mit was für welchen umgehn? mit denen einer vorsäzlich etwas undeutlich sieht und übersieht, oder unvorsäzlich?

Hip. Mit denen vorsäzlich.

Sok. Besser also achtest du an dir selbst das was vorsäzlich etwas schlecht verrichtet als was unvorsäzlich?

Hip. Ja in solchen Dingen.

Sok. Nicht auch über Alles wie Ohren Nase und Mund und alle Sinne erstrekt sich diese eine Erklärung, daſs man die unvorsäzlich schlechtes verrichtenden nicht zu haben begehrt; die es aber vorsäzlich thun wohl zu haben wünscht als gute?

Hip. Mich dünkt es.

Sok. Und welche Werkzeuge im Gebrauch zu haben ist besser, mit denen einer vorsäzlich die Sache schlecht verrichtet oder unvorsäzlich? Wie ein Steuerruder womit Einer unvorsäzlich schlecht steuert, ist das besser, oder womit vorsäzlich?

Hip. Womit vorsäzlich.

Sok. Und Bogen eben so, und Leier und Flöte, und Alles zusammen?

Hip. Du hast Recht.

Sok. Und wie? ist es besser ein Pferd mit einer solchen Seele zu haben, dafs es Einer nur vorsäzlich schlecht reitet, oder unvorsäzlich? 375

Hip. Vorsäzlich.

Sok. Diese also ist die bessere?

Hip. Ja.

Sok. Mit der besseren Pferdeseele also wird Einer die Geschäfte dieser Seele vorsäzlich schlecht verrichten, mit der schlechten unvorsäzlich?

Hip. Allerdings.

Sok. Nicht auch eben so bei Hunden und allen andern Thieren?

Hip. Ja.

Sok. Und wie, ist es besser einen Schüzen mit einer solchen Seele zu haben, welche vorsäzlich das Ziel verfehlt, oder welche unvorsäzlich?

Hip. Welche vorsäzlich.

Sok. Also ist diese die bessere zum Schiefsen?

Hip. Ja, zum Schiefsen.

Sok. Wie aber in der Heilkunde? Ist nicht die welche vorsäzlich Uebles an Leibern anrichtet, heilkundiger?

Hip. Ja.

Sok. Besser also ist sie in dieser Kunst als die nicht heilkundige?

Hip. Besser.

Sok. Und wie die tonkundige, sei es auf der Leier oder Flöte und so in allem übrigen was Künste und Wissenschaften betrift, wird nicht überall die bessere vorsäzlich das schlechte

und unrühmliche thun und also fehlen, die schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Also unserer Knechte Seelen möchten wir wol lieber so haben daſs sie vorsäzlich als daſs sie unvorsäzlich fehlen und übel thun, weil jene besser sind hiezu?

Hip. Ja.

Sok. Und wie, unsere eigene wollten wir nicht so gut als möglich haben?

Hip. Ja.

Sok. Und wird sie nun nicht besser sein wenn sie vorsäzlich übel thut und fehlt als wenn unvorsäzlich?

Hip. Arg wäre das aber doch, Sokrates, wenn die vorsäzlich Unrechtthuenden besser sein sollten als die unvorsäzlich.

Sok. Aber es zeigt sich doch so aus dem Gesagten.

Hip. Mir doch nicht.

Sok. Ich glaubte doch, Hippias, es habe sich dir auch gezeigt. Antworte mir aber noch einmal. Die Gerechtigkeit, ist sie nicht entweder eine Kraft oder eine Erkenntniſs oder beides? Oder ist nicht nothwendig daſs die Gerechtigkeit eines von diesen ist?

Hip. Ja.

Sok. Also wenn die Gerechtigkeit eine Kraft der Seele ist: so ist doch die tüchtigere Seele die gerechtere. Denn als besser war uns eben diese erschienen, Bester.

Hip. So war sie uns erschienen.

Sok. Und wie wenn eine Erkenntniſs, ist dann nicht die weisere Seele die gerechtere?

Und wie wenn beides, ist dann nicht die welche beides hat, Erkenntnifs und Kraft, die gerechtere? und die unverständigere auch die ungerechtere? Verhält es sich nicht nothwendig so?

Hip. Es scheint.

Sok. Und die tüchtigere und weisere, hatte sich die nicht auch als die bessere gezeigt, und welche beides besser zu verrichten vermag das Schöne sowol als das Schlechte in jedem Geschäft?

Hip. Ja.

Sok. Wenn sie also schlechtes verrichtet: so verrichtet sie es vorsäzlich durch Kraft und Kunst. Und dieses scheint zur Gerechtigkeit zu gehören entweder beides oder eins von beiden. 376

Hip. Das scheint.

Sok. Und Unrecht thun heifst schlechtes verrichten, nicht Unrecht thun aber Schönes?

Hip. Ja.

Sok. Also die tüchtigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht thut, wird sie vorsäzlich Unrecht thun, die schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. Es scheint.

Sok. Und der gute Mann ist doch der die gute Seele hat, der schlechte aber der die schlechte.

Hip. Ja.

Sok. Der gute Mann also wird vorsäzlich Unrecht thun, der schlechte aber unvorsäzlich, wenn doch der gute die gute Seele hat.

Hip. Die hat er freilich.

Sok. Der also vorsäzlich fehlt und das schlechte und unrechte thut, o Hippias, wenn

es einen solchen giebt, wäre kein anderer als der gute.

Hip. Auf keine Weise kann ich dir dieses doch einräumen, o Sokrates.

Sok. Auch ich nicht mir selbst, Hippias. Aber es erscheint uns doch izt nothwendig so aus unserer Rede. Indeſs wie ich schon gesagt habe, ich schwanke hierüber bald so bald so und bleibe mir niemals gleich in meiner Meinung. Und das ist wol nichts wunderbares, daſs ich schwanke, und jeder Ungelehrte: wenn aber auch ihr schwanken wollt, ihr Weisen, das ist dann ein groſses Unglük auch für uns, wenn wir nicht einmal mit eurer Hülfe zur Ruhe kommen können von unserm Schwanken.

HIPPAR-

HIPPARCHÓS.

Einleitung.

Vielseitige und lange Ueberlegung ist gepflogen worden vor dem Beschluſs, dieses Gespräch, wie schon zwei groſse Meister der Kunst gethan haben, auszustreichen aus der Reihe der dem Platon zugehörigen. Denn Platonisch genug ist die Absicht, die ein verständiger Leser hineinlegen kann, die nämlich die Liebe zum Guten zu behandeln als Liebe zum Gewinn oder als Eigennuz, und sehr genau zusammenhängend mit jenen bekannten Säzen, daſs es kein anderes Nüzliche giebt als das Gute, und daſs die Ergreifung des Bösen nur Irrthum ist in den Menschen. Daher man sehr leicht glauben kann, Platon habe auch von diesem gemeinen Begriffe aus, wie von dem der Besonnenheit und der Tapferkeit auf den Mittelpunkt seiner Philosophie eindringen gewollt. Wie denn auch dieser Begrif sehr dazu gemacht ist, durch Platonische Dialektik in jenen höheren und ächt ethischen der Liebe zum Guten hineingespielt zu werden. Diese dem Gespräch günstige Ansicht scheint auch bestätiget zu werden durch eine Stelle fast am Ende, in welcher auf eine weitere Ausführung der Gründe und Absichten des Gesagten ziemlich deutlich hingewiesen wird. Sonach könnte man denken, auch dieses Gespräch beruhe nach Art der vorigen auf einem Entwurf des Platon; so jedoch daſs nur ein kleiner Theil desselben ausgeführt worden, der sich zu dem von Platon gedachten Ganzen höchstens wie im Lysis das vorläufige Gespräch zu dem Uebrigen kann verhalten haben. Ein Beispiel, welches

sich um so besser hieher schikt, weil grade von einer solchen Behandlung wie die dortige des Begriffs vom Guten, der Uebergang zu einer Ausführung wie die im Hipparchos vielleicht angelegte am leichtesten zu denken ist. Nur freilich daſs, was dort angedeutet ist vom Begriff des Nüzlichen sich weit Platonischer ankündigt als dieses Hipparchische. Das Gespräch also wäre ein kleines Bruchstük, dem der Anfang fehlt, und dessen jeziger Schluſs von einer sehr ungeschikten Hand müſste hinzugefügt worden sein. Denn zu einem solchen Ende wie dieses konnte kein Verständiger weder in einem auch nur beiläufigen Gedanken des Platon Veranlassung finden, noch auch wenn er von dem Entwurf das mindeste verstand ihn dadurch beschlieſsen oder unterbrechen wollen. Und eben so wenig stürmt Platon je mit einem solchen Anfang herein, der früheres voraussezt ohne es anschaulich zu machen oder über die Art wie der Gegenstand zur Sprache gekommen nur den mindesten Wink zu geben. Allein es kommt dieser günstigen Ansicht gar nichts zu Hülfe als nur das Bestreben, das Gespräch bei seiner einmal eingenommenen Stelle zu schüzen. Denn erstlich kommt jener Zusammenhang mit andern Platonischen Ideen, der es retten müſste, auch gar nicht zum Vorschein, und der Gedanke von einem höheren ethischen Zwek und einer ächt dialektischen Behandlung ist nur mit freigebiger Willkühr hineingelegt; da sonst beim Platon auch nicht soviel als dies Gespräch jezt beträgt, in irgend einem andern wo es immer sei zusammengesucht werden kann, woraus nicht einer durch deutliche Merkmale das Ganze, dem es angehört, erkennen könnte. Vielmehr so wie wir ihn haben greift der Hipparchos in kein anderes Werk des Meisters irgend ein, und ist des

unbedeutenden und unplatonischen Schlusses so wenig unwürdig, daſs das schlechte Vorurtheil, welches schon durch beide Endpunkte begründet wird nirgend eine tüchtige Widerlegung findet. Die Dialektik nämlich, wenn man sie näher betrachtet, ist ein langsames lahmes Spiel, indem sie ohne Fortschreitung auf demselben Punkte sich immer herumdreht auf den sie Anfangs gestellt wird. Und wer wollte wol, selbst wenn das Gespräch auf einen weit gröſseren Umfang wäre angelegt gewesen, jene Abschweifung über den Peisistratiden dem Platon zuschreiben, in welcher soviel ungehöriges gemischt ist, und die auch nicht das geringste für irgend einen denkbaren Zwek des Ganzen konnte beigetragen haben, so daſs man sie eher für die archäologische Epideixis eines mit Gelehrsamkeit prahlenden Sophisten ansehen möchte. Am meisten aber steht wol dem Hipparchos die gänzliche Abwesenheit desjenigen entgegen, was schon in der allgemeinen Einleitung hoffentlich mit Zustimmung Aller als ein Kennzeichen Platonischer Gespräche zumal der von geringerem Gehalte angegeben ist, nämlich die Individualisirung der mit dem Sokrates sich unterredenden Personen. Denn es ist hier auch nicht ein einziger Zug zu finden, der etwas an dem Unterredner näher bezeichnete, weder äuſseres noch inneres. Ja selbst das äuſserlichste, sein Name, ist in dem Gespräche selbst nirgends auch nur Ein Mal anzutreffen; so daſs die Vorsezung eines Namens vor seinen Reden nur die Zuthat älterer Abschreiber oder vielleicht Grammatiker zu sein scheint, welche dieser ungewohnte Umstand befremdete, die Ueberschrift des Gesprächs aber nur von jener Abschweifung über den Peisistratiden kann hergerührt haben. Das wenigstens

läſst sich leicht erweisen, daſs wenn Platon das Gespräch verfaſst, der Mann mit seinem Willen nicht Hipparchos geheiſsen. Denn wie würde sich sein Sokrates in solchem Falle enthalten haben der Gleichnamigkeit des Peisistratiden mit dem Unterredner gleich bei der ersten Einführung zu erwähnen? Auf keine Weise gewiſs. Eine ganz unbezeichnete und unbenannte Person aber streitet nicht nur gänzlich mit der Natur des Platonischen Gesprächs, sondern auch hier besonders wäre es ihm sehr leicht gewesen aus den sonst schon von ihm gebrauchten Personen sehr schikliche auszuwählen. So daſs, alles wohl erwogen, nicht einmal ein Entwurf des Platon kann vorhanden gewesen sein nach welchem hier ein Anderer gearbeitet hätte, da schon der Entwurf die ersten Angaben enthalten muſste, auf denen die Schiklichkeit der Person für das Gespräch beruhte. Den Nachahmer hingegen, und zwar den schlechteren, werden die Anmerkungen im Einzelnen häufig genug nachweisen, um auch von dieser Seite her das Urtheil der Verwerfung zu bestätigen, wiewol auch hier nur Einiges angezeigt wird, anderes aber der eigenen Bemerkung des sprachkundigen Lesers überlassen bleibt. Der Begriff von welchem das Gespräch ausgeht konnte nicht gut anders als durch Gewinnsucht wiedergegeben werden, wiewol im gemeinen Leben dies nicht ein so übliches Wort ist als das hellenische. Denn das wesentliche Merkmal an Kleinigkeiten gern gewinnen zu wollen liegt doch darin stärker als in jedem andern, und der Gegensaz mit dem ethischen Begriff der Liebe zum Guten kann auch nach der Absicht des Gespräches nicht leicht zu stark ins Gehör fallen.

HIPPARCHOS.

SOKRATES. HIPPARCHOS.

SOK. Was also ist wol die Gewinnsucht? 225 und welche sind Gewinnsüchtige?

HIP. Mich dünkt die, welche gern gewinnen mögen an nichts werthem.

SOK. Meinst du wissend es sei nichts werth oder unwissend? Denn wenn unwissend: so hältst du die Gewinnsüchtigen für unverständig.

HIP. Keineswegєs für unverständig halte ich sie, sondern für listig und böse, und die dem Vortheil und Gewinn nicht widerstehen können, sondern wol wissend, daſs das nichts werth ist, wovon zu vortheilen sie sich nicht entblöden, sich dennoch nicht entblöden gewinnsüchtig zu handeln aus Unverschämtheit.

SOK. Nennst du also etwa den gewinnsüchtig, wie wenn ein pflanzender Landmann, wol wissend daſs sein Gepflanztes nichts werth ist dennoch von Erziehung desselben vortheilen will? meinst du etwa einen solchen?

HIP. An allem, Sokrates, glaubt ja der Gewinnsüchtige gewinnen zu müssen.

SOK. Nicht so kurz ab als hätte dir Jemand etwas zu leide gethan, sondern mit Aufmerksamkeit antworte mir, wie wenn ich dich noch

einmal von Anfang an fragte: Gestehst du nicht ein dafs der Gewinnsüchtige sich sehr wol versteht auf den Werth dessen, woran er gewinnen will?

Hip. Das gewifs.

Sok. Wer also versteht sich auf den Werth der Gewächse, auf welchem Grunde und zu welcher Stunde sie verdienen dafs man sie pflanze? damit auch wir einige von den schönen Worten hinwerfen, womit die in Rechtssachen Geschikten ihre Reden ausschmükken.

Hip. Ich denke der Landmann.

Sok. Und gern gewinnen mögen, meinst du damit wieder etwas anderes als da du sagtest er glaube gewinnen zu müssen?

Hip. Nein, sondern das nämliche.

Sok. Dann also suche nicht, der du noch so jung bist mich alten Mann zu betrügen durch Antworten, wie jezt eben, welche du selbst 226 nicht glaubst; sondern in Wahrheit ob du glaubst es gebe einen, der ein Landmann geworden und wol wissend dafs er ein nichts werthes Gewächs pflanzt, dennoch daran zu gewinnen glaubt?

Hip. Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sok. Und ein Bereuter, welcher weifs dafs er dem Pferde nichts werthes Futter giebt, glaubst du, der sehe nicht ein, dafs er sein Pferd verderbt?

Hip. Ich nicht.

Sok. Also glaubt er auch wol nicht zu gewinnen an diesem nichts werthen Futter.

Hip. Nein.

Sok. Aber wie, ein Steuermann der mit schlechtem Steuer und Segeln sein Schiff auftakelt, glaubst du der sehe nicht ein, dafs er Schaden leiden und Gefahr laufen wird sowol

selbst umzukommen als auch das Schiff zu verlieren mit der ganzen Ladung?

Hip. Das glaube ich nicht.

Sok. Also glaubt er auch wol nicht zu gewinnen an diesem schlechten Takelwerk?

Hip. Nein freilich.

Sok. Aber ein Heerführer, welcher weiſs daſs sein Heer schlechte Waffen führt, glaubt wol hieran zu gewinnen, und mag gern davon vortheilen?

Hip. Keinesweges.

Sok. Aber ein Tonkünstler mit einer schlechten Flöte oder Lyra, oder ein Schüze mit schlechtem Bogen, oder überhaupt jeder andere Arbeiter oder sonst sachverständige Mann, der nichts werthe Werkzeuge oder Geräthschaften hat, glaubt daran zu gewinnen?

Hip. Wol nicht, wie sich zeigt.

Sok. Wen nennst du also wol gewinnsüchtig? Denn von denen, die wir durchgegangen sind, sagst du doch nicht, daſs sie wissend etwas sei nichts werth dennoch meinen daran gewinnen zu müssen. Sondern auf die Art, du Wunderbarer, wie du es erklärst, ist kein Mensch gewinnsüchtig.

Hip. Aber, Sokrates, ich will sagen, daſs diejenigen gewinnsüchtig sind, welche jedesmal aus Habsucht auch an ganz geringfügige Dinge von wenigem oder gar keinem Werthe sich übermäſsig hängen und daran zu gewinnen suchen.

Sok. Doch wol nicht, o Bester, indem sie wissen, daſs sie von keinem Werthe sind: denn hievon haben wir uns schon selbst überzeugt in unserm Gespräch, daſs es unmöglich ist.

Hip. So dünkt mich.

Sok. Also wenn nicht wissend, dann offenbar unwissend, in der Meinung aber das nichts werthe sei viel werth.

Hip. So kommt es heraus.

Sok. Und die Gewinnsüchtigen lieben doch den Gewinn?

Hip. Ja.

Sok. Und Gewinn nennst du doch das Gegentheil von Verlust?

Hip. Das thue ich.

Sok. Giebt es nun wol Jemand, dem es gut wäre zu verlieren?

Hip. Niemanden.

227 Sok. Sondern übel ist es?

Hip. Ja.

Sok. Der Verlust also schadet den Menschen?

Hip. Er schadet.

Sok. Der Verlust also ist ein Uebel?

Hip. Ja.

Sok. Und das Gegentheil vom Verlust ist der Gewinn?

Hip. Das Gegentheil.

Sok. Etwas gutes also ist der Gewinn?

Hip. Ja.

Sok. Die also das Gute lieben nennst du gewinnsüchtig?

Hip. So scheint es.

Sok. Gar nicht unsinnige Leute also, Freund, sind dir die Gewinnsüchtigen! Aber du selbst, liebst du was gut ist, oder liebst du es nicht?

Hip. Ich gewiſs.

Sok. Und giebt es etwas gutes, was du nicht liebst; sondern dagegen etwas übles?

Hip. Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sok. Sondern alles Gute liebst du auf gleiche Weise?

Hip. Ja.

Sok. Frage auch mich, ob nicht auch ich gleichfalls eben so: so werde ich dir gestehen, daſs auch ich das Gute liebe. Allein auch auſser mir und dir, dünkt dich nicht daſs die übrigen Menschen ebenfalls was gut ist lieben, und was übel hassen?

Hip. Mir leuchtet das ein.

Sok. Und daſs der Gewinn gut ist haben wir eingeräumt?

Hip. Ja.

Sok. Auf diese Weise also zeigen sich wiederum Alle als gewinnsüchtig. Und wie wir es vorher erklärten, so war keiner gewinnsüchtig. Welcher von beiden Erklärungen könnte also Einer folgen ohne zu irren?

Hip. Wenn einer, so denke ich, Sokrates, den Gewinnsüchtigen richtig auffaſst. Richtig aber ist es den für gewinnsüchtig zu halten, der sich um solche Dinge ernstlich bemüht, und an ihnen zu gewinnen sucht, an welchen die Rechtschaffenen sich scheuen zu gewinnen.

Sok. Aber du siehst doch, mein Süſsester, das Gewinnen, haben wir eingeräumt, sei eben soviel als Vortheil erlangen.

Hip. Was soll aber das?

Sok. Weil wir auch dieses dazu eingeräumt haben, daſs immer alle Menschen das Gute wollen.

Hip. Ja.

Sok. Also wollen auch die Guten jeden Gewinn haben, wenn er doch etwas Gutes ist.

Hip. Nicht solche jedoch, o Sokrates, die ihnen hernach wieder schaden werden.

Sok. Mit diesem schaden werden meinst du, sie werden dabei verlieren, oder etwas anderes?

Hip. Nein, sondern eben daſs sie dabei verlieren werden, meine ich.

Sok. Verlieren denn die Menschen beim Gewinn oder beim Verlust?

Hip. Bei beiden. Denn sowol beim Verlust verlieren sie, als auch beim schlechten Gewinn.

Sok. Dünkt dich denn irgend eine heilsame und gute Sache auch schlecht zu sein?

Hip. Mich nicht.

Sok. Haben wir nun nicht noch vor kurzem zugestanden, der Gewinn wäre dem Verlust als einem Uebel entgegengesezt?

Hip. Das behaupte ich.

Sok. Und daſs er als dem Uebel entgegen-228 gesezt gut ist?

Hip. Das haben wir zugestanden, freilich.

Sok. Siehst du also, wie du mich zu betrügen suchst, absichtlich das Gegentheil sagend von dem, was wir nur eben zugestanden?

Hip. Nein, beim Zeus, Sokrates! sondern im Gegentheil du betrügst mich, und drehst und wendest dich in der Rede, ich weiſs nicht wie.

Sok. Sprich besser! Denn das wäre warlich nicht schön gethan, und unfolgsam gegen einen guten und weisen Mann.

Hip. Gegen wen? und was meinst du nur?

Sok. Gegen meinen und deinen Mitbürger, den Sohn des Peisistratos des Philaïden, den Hipparchos, welcher von den Söhnen des Peisistratos der älteste war und der weiseste. Welcher viele andere schöne Denkmale seiner Weisheit zurükgelassen hat, auch des Homeros Gedichte zuerst in dieses Land gebracht und die Rhapsoden genöthiget an den Panathenäen sie ordnungsmäſsig nach der Reihe vorzutragen, wie

sie auch jezt noch thun; auch nach Anakreon dem Tejer ein funfzigrudriges Schiff absendete, um ihn in diese Stadt zu holen, den Keier Simonides aber immer um sich hatte und durch grofsen Lohn und Geschenke festhielt. Das that er aber um die Bürger zu bilden, damit die welche er beherrschte so gut als möglich würden, und in der Meinung, man müsse Niemanden Weisheit vorenthalten, als ein guter und edler Mann. Als ihm nun die Bürger in der Stadt gebildet waren und ihn bewunderten über seine Weisheit, trachtete er auch denen auf dem Lande nach, um sie zu bilden, und stellte ihnen Hermen auf an den Wegen auf der Hälfte zwischen der Stadt und jedem Flekken. Dann wählte er, was er von seiner Weisheit, die er gelernt und die er selbst erfunden hatte, für das weiseste hielt, brachte es in elegisches Maafs und verzeichnete diese seine Gedichte und Weisheitsproben darauf, damit zuerst seine Bürger nicht mehr jene weisen Sprüche in Delphoi, das Kenne dich selbst und Nichts zuviel und die andern dazu gehörigen bewundern, sondern vielmehr die Sprüche des Hipparchos für weise halten möchten. Dann aber auch damit die von allen Seiten Vorüberziehenden, wenn sie läsen und seine Weisheit kosteten, vom Lande hereinkommen möchten, um sich auch im übrigen weiter bilden zu lassen. Zweie waren aber jedesmal der Ueberschriften. Auf der linken Seite der jedesmaligen Herme, sagt Hermes in der Ueberschrift, dafs er mitten zwischen der Stadt und diesem Flekken steht. In der auf der rechten Seite aber sagt er, Dies hat Hipparchos gesezt, wandle Gerechtes 229 im Sinn. Solcher Gedichte nun findet man viele schöne auch auf andern Hermen aufgezeichnet; es steht aber auf dem Steirischen Wege auch die-

ses, Nimmer betrüge den Freund. Ich also wollte mich ja nicht erdreisten dich meinen Freund zu betrügen, und jenem weisen Manne unfolgsam zu sein, nach dessen Tode die Athener noch drei Jahre von seinem Bruder Hippias sind beherrscht worden. Du kannst aber von allen Alten gehört haben, daſs nur während dieser drei Jahre eine Tyrannis hier gewesen ist in Athen, vorher hingegen die Athener wie unter der Herrschaft des Kronos gelebt haben. Auch sagen die Unterrichteten, daſs sein Tod nicht jene Ursach gehabt habe, welche von den Meisten angegeben wird, die Entehrung jener Schwester, der Korbträgerin, denn das ist ja einfältig, sondern Harmodios wäre der Liebling des Aristogeiton gewesen und von ihm gebildet worden. Also auch Aristogeiton sezte einen Ruhm darin Menschen auszubilden, und betrachtete den Hipparchos als seinen Nebenbuhler. Um dieselbe Zeit nun habe Harmodios einen der schönen und edlen Jünglinge von damals geliebt; man nennt auch seinen Namen, ich erinnere mich aber dessen nicht. Dieser Jüngling also habe vorher zwar den Harmodios und Aristogeiton bewundert als weise, hernach aber sei er in Umgang mit dem Hipparchos gekommen und habe jene vernachläſsiget, weshalb eben, allzusehr über die Schmach gekränkt, sie den Hipparchos getödtet hätten.

Hip. Du also, Sokrates, magst wol entweder mich nicht für deinen Freund halten, oder wenn du mich dafür hältst, dem Hipparchos nicht gehorchen. Denn daſs du mich nicht, ich weiſs nicht wie, im Gespräch betrügen solltest, davon kann ich mich nicht überreden.

Sok. Aber ich will dir ja gern wie im Bretspiel welchen Zug du willst in unsern Reden zu-

rükgeben, damit du nicht glaubst, daſs du betrogen wirst. Soll ich dir also dies zurükgeben, daſs nicht alle Menschen das Gute wollen?

Hip. Nein, dieses mir nicht.

Sok. Aber daſs Verlieren und Verlust kein Uebel ist?

Hip. Nein das nicht.

Sok. Aber daſs dem Verlust und dem Verlieren der Gewinn und das Gewinnen entgegengesezt ist?

Hip. Auch das nicht.

Sok. Aber daſs, als dem Uebel entgegengesezt, das Gewinnen etwas Gutes ist? 230

Hip. Auch das gieb mir nicht ganz zurük.

Sok. Du denkst also, wie es scheint, daſs von dem Gewinn einiger gut ist, anderer aber übel?

Hip. So denke ich.

Sok. Ich gebe dir also dieses zurük, und es sei demnach einiger Gewinn gut anderer übel. Aber Gewinn ist doch der gute um nichts mehr als der schlechte. Nicht wahr?

Hip. Wie meinst du das?

Sok. Das will ich dir erklären. Speisen giebt es doch gute und auch schlechte?

Hip. Ja.

Sok. Ist aber wol die eine von beiden mehr als die andere eine Speise? Oder sind sie dieses, Speisen, beide auf gleiche Art, und darin um nichts unterschieden eine von der andern, daſs sie Speisen sind, sondern nur darin, daſs die eine von ihnen gut ist, die andere schlecht?

Hip. Ja.

Sok. So auch Getränke und alle andere Dinge, welche einerlei sind unter einander, dem einen davon aber zukommt, es gut zu sein, dem andern schlecht, die sind doch in sofern nicht

verschieden eins vom andern als sie einerlei sind? Wie ja gewiſs auch von Menschen der eine gut ist, der andere schlecht?

Hip. Ja.

Sok. Aber Mensch, glaube ich, ist doch keiner von beiden mehr als der andere, weder der gute als der böse, noch der böse als der gute?

Hip. Darin hast du recht.

Sok. Wollen wir nun also nicht eben so auch vom Gewinn denken, daſs Gewinn doch auf gleiche Weise der gute ist und der schlechte?

Hip. Nothwendig.

Sok. Also gewinnt doch der eben sowol der den schlechten Gewinn hat, als der den guten. Denn als Gewinn zeigt sich ja keiner von beiden minder als der andere, wie wir zugestehen.

Hip. Ja.

Sok. Denn keinem von beiden kommt hierin ein mehr oder minder zu.

Hip. Freilich nicht.

Sok. Und wie könnte Jemand irgend etwas mehr oder minder thun oder leiden vermöge desjenigen dem keines von jenen beiden beiwohnt?

Hip. Unmöglich.

Sok. Da nun beide auf gleiche Art Gewinne sind und vortheilhaft: so müssen wir nun auch noch dieses überlegen, weshalb du sie wol beide Gewinne nennst, und was du gleiches in beiden siehst. So wie wenn du mich fragtest wie eben, weshalb ich doch die guten und die schlechten Speisen auf gleiche Weise Speisen nenne: so würde ich dir sagen, weil sie beide feste Nahrung des Leibes sind, darum thue ich

es.

es. Denn dafs dies Speise ist würdest auch du mir ja wol zugestehn. Nicht wahr?

Hip. Ich gewifs.

Sok. Und über das Getränk gäbe es dieselbe Art von Antwort, dafs die flüssige Nahrung des Körpers, mag sie gut oder mag sie schlecht sein, diesen Namen Getränk bekommt; und mit dem übrigen eben so. Versuche nun also auch du mich nachzuahmen mit solcher Antwort. Der schlechte Gewinn und der gute Gewinn, behauptest du doch, sind beide Gewinn; was siehst du nun in beiden gleiches weshalb doch auch der leztere Gewinn ist? Oder wenn du selbst nicht antworten kannst: so erwäge was ich sage. Nennst du etwa jeden Erwerb Gewinn, den jemand erwirbt ohne einigen Aufwand, oder doch so, dafs er durch wenigeren mehreres erhält? 231

Hip. Das dünkt mich nenne ich Gewinn.

Sok. Meinst du auch dergleichen damit, wenn Jemand durch gute Bewirthung, die ihn nichts gekostet, sondern bei der er wohlgelebt hat, eine Krankheit erwirbt?

Hip. Nein beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wenn du aber Gesundheit erwürbest durch die Bewirthung, erwürbest du dann Gewinn oder Verlust?

Hip. Gewinn.

Sok. Nicht das ist also Gewinn irgend eine Sache zu erwerben?

Hip. Freilich nicht.

Sok. Wird nun etwa wer Böses, oder auch wer nur kein Gutes erwirbt, einen Gewinn erwerben?

Hip. Mir leuchtet ein, wer Gutes.

Sok. Wenn aber Uebles, erwirbt er dann nicht Verlust?

Hip. Mich dünkt.

Sok. Siehst du wol wie es wiederum auf dasselbe zurükläuft? der Gewinn als Gutes erscheint, der Verlust als übel?

Hip. Ich nun bin verlegen, was ich sagen soll.

Sok. Nicht mit Unrecht bist du verlegen. Und beantworte mir auch noch dieses, wenn Jemand durch geringeren Aufwand gröfseres erwirbt, das sagst du sei Gewinn?

Hip. Nur übles meine ich nicht; sondern wenn einer an Gold oder Silber durch geringeren Aufwand mehreres bekommt.

Sok. Darnach eben will ich fragen. Denn sage mir, wenn jemand durch Aufwendung der Hälfte Goldes dem Gewichte nach das zwiefache Gewicht an Silber bekommt, hat er Schaden oder Verlust bekommen?

Hip. Schaden ja wol, o Sokrates. Denn statt des zwölffachen Gewichtes gilt ihm ja nun das Gold nur zwiefaches.

Sok. Aber er hat ja doch mehr bekommen. Oder ist das Zwiefache nicht mehr als die Hälfte?

Hip. Dem Werthe nach doch nicht Silber als Gold!

Sok. Es mufs also, wie es scheint, beim Gewinn auch noch dieses hinzukommen, der Werth. Jezt wenigstens sagst du, dafs das Silber obgleich mehr doch des Goldes nicht werth sei; das Gold aber obgleich weniger sei doch jenes werth.

Hip. Das denke ich; es verhält sich auch so.

Sok. Was also etwas werth ist, das ist gewinnvoll, es sei nun klein oder grofs; was aber nichts, das ist auch kein Gewinn?

Hip. Ja.

SOK. Mit diesem etwas werth nun, meinst du damit nicht werth dafs man es habe?

HIP. Ja, dafs man es habe.

SOK. Und was nennst du nun werth, dafs man es habe? das unnüze oder das nüzliche?

HIP. Das nüzliche doch wol.

SOK. Ist nun das nüzliche nicht gut?

HIP. Ja.

SOK. Kommt also nicht, du überaus tapferer Mann, der Gewinn uns nun schon zum dritten oder vierten Male als das Gute heraus? 232

HIP. Es scheint.

SOK. Erinnerst du dich auch wol, woher diese Erklärung uns gekommen ist?

HIP. Ich glaube wenigstens.

SOK. Wenn etwa nicht: so will ich dich erinnern. Nicht wahr, du bestrittest mir die Guten wollten nicht jeden Gewinn gewinnen, sondern nur den guten, den schlechten aber nicht?

HIP. Ja.

SOK. Hat nun das Gespräch uns nicht genöthiget jeden Gewinn, grofs und klein, für gut anzuerkennen?

HIP. Genöthiget freilich, o Sokrates, hat es mich mehr als überzeugt.

SOK. Vielleicht dafs es dich in der Folge auch noch überzeugt. Für jezt also, du magst nun überzeugt sein, oder wie es um dich stehn mag, giebst du uns doch zu, dafs jeder Gewinn gut ist, kleiner und grofser.

HIP. Das gebe ich zu.

SOK. Auch dafs alle gute Menschen alles Gute wollen, gestehst du das zu oder nicht?

Hip. Ich gestehe es zu.

Sok. Du aber sagtest von den Schlechten dafs sie jeden Gewinn liebten, kleinen und grofsen?

Hip. Das sagte ich.

Sok. Also wären nach deiner Rede alle Menschen gewinnsüchtig, die Guten und die Bösen?

Hip. So erscheint es.

Sok. Nicht mit Recht also schmäht Einer einen Andern, wenn er ihm vorwirft er sei gewinnsüchtig. Denn wer so schmäht, ist selbst eben ein solcher.

MINOS.

Einleitung.

Auch weniges wol wird hinreichen um der Verwerfung dieses Gespräches Beifall zu gewinnen. Zuerst, weshalb es auch eigentlich hieher ist gestellt worden, sieht Jeder gewifs die merkwürdige Aehnlichkeit desselben mit dem Hipparchos, die so grofs ist dafs beide nur als aus Einer Form gegossen erscheinen. Eben so gewaltsam stürmt der Anfang herein; eben so fade und ungehörig bricht das Ende ab nach scheinbar eben erst wieder erneuerter Untersuchung, So dafs auch in Absicht auf diese schlechte Arbeit Einige sich mit dem Verdacht beruhiget haben, wir hätten sie nur nicht vollständig; als ob eine solche Anlage jemals zu etwas Gutem könnte gediehen sein. Gleich dem Hipparchos ist ferner der Minos zierlich verunziert in der Mitte durch eine den Inhalt gar nicht weiter führende Diatribe über eine alterthümliche Person. Ja eben so hat auch nur diese dem Gespräch den Namen gegeben, der Unterredner aber ist, wie von Charakter und Verhältnissen entblöfst, so auch namenlos, und darf um so weniger Minos genannt werden, da er sich nirgends durch irgend etwas als Fremder zu erkennen giebt, Minos aber niemals ein Athenischer Name gewesen ist. Aber auch ferner wer auf Absicht und Gang des Gesprächs achtet wird es als unplatonisch erkennen. Nie wird etwas gewonnen durch allen Reichthum von Beispielen, noch auch durch Herbeiführung eines ähnlichen Begriffes irgend etwas näher bestimmt; dagegen aber mit ganz unsokratischem Leichtsinn von einem Begriff zum

andern übergegangen wie von dem des Beschlusses zu dem der Meinung, und alles einmal gesagte auch nüzliche und zu einer Bestimmung hinführende immer wieder vernachläſsigt. So daſs was den lahmen Gang der Untersuchung betrift der Minos dem Hipparchos zwar ähnlich ist, aber noch weit schlechter, welches jedoch dem Gedanken von Einerleiheit des Verfassers keinen Eintrag thut, sondern sich hinlänglich durch die Natur des Gegenstandes erklärt. Wie denn überhaupt die Absicht gar nicht auf Erörterung eines Begriffs kann gegangen sein, sondern dies nur Schein ist und Umgebung, weil nämlich ein sokratisches Gespräch doch ohne dies nicht bestehen kann, die Hauptsache aber nur eine schlechte Rechtfertigung war für des Sokrates Vorliebe für Kreta. Noch ein besonderes Zeichen der Unächtheit aber hat dieser Minos an sich, nämlich die vorzügliche Unbeholfenheit der Sprache. Anstatt die dem Hauptwort durch Abstammung und Ton verwandten Worte entweder ernsthaft zu gebrauchen oder ohne Schaden der Untersuchung und ohne sophistische Gefährde damit zu spielen verwikkelt er sich kläglich dazwischen als ein Ungeschikter. Plump und ohne alle Rükweisung steht auch als etwas angenommenes da der Name der königlichen Kunst für die Staatskunst und des königlichen Mannes für den Staatsmann, herüber genommen aus späteren Platonischen Dialogen, aus denen jedoch irgend etwas tieferes zu schöpfen der Verfasser unfähig war, dessen Nachahmung sich nur auf den besuchtesten Pläzen herumdreht. Doch es ist unnöthig mehr hinzuzufügen über etwas Jedem der sehen will klar vor Augen liegendes.

M I N O S.

Sokrates. Minos.

Sok. Was ist uns doch das Gesez? 313

Min. Nach was für einem Gesez fragst du denn?

Sok. Wie? unterscheidet sich denn irgend wodurch ein Gesez vom andern eben in sofern es Gesez ist? Denn erwäge nur recht was ich dich eigentlich frage. Ich frage dich nämlich als wenn ich dich fragte was Gold ist; und wenn du mich eben so weiter fragtest was doch für Gold ich meinte, so glaube ich du fragtest nicht recht. Denn es unterscheidet sich weder Gold von Golde noch Stein von Stein, sofern dieser Stein ist und sofern jenes Gold ist; und eben so ist auch ein Gesez vom andern um gar nichts unterschieden, sondern sie sind alle einerlei. Denn ein Gesez ist jedes von ihnen auf gleiche Weise, nicht das eine mehr, das andere weniger. Und eben hiernach frage ich nach diesem Ganzen was das Gesez ist. Hast du es nun bei der Hand, so sage es.

Min. Was also wäre ein Gesez wohl anderes, als das festgesezte?

Sok. Dünkt dich denn auch die Sprache das Gesprochene zu sein? oder das Gesicht das

Gesehene? oder das Gehör das Gehörte? oder ist die Sprache etwas anderes und das Gesprochene auch? und das Gesicht etwas anderes und das Gesehene auch? und das Gehör etwas anderes und das Gehörte auch? und das Gesez etwas anderes und das festgesezte auch. So? oder wie dünkt dich?

Min. Als etwas anderes erscheint es mir nun.

Sok. Das Gesez ist also nicht das festgesezte?

Min. Nein, dünkt mich.

Sok. Was nun das Gesez sein mag laſs uns so untersuchen: Wenn Jemand uns über das eben gesagte weiter fragte, Da ihr doch sagt, daſs durch das Gesicht das Gesehene gesehen wird, was ist denn nun das Gesicht, in sofern durch dasselbe gesehen wird? so würden wir ihm antworten, es ist diejenige Wahrnehmung welche durch die Augen uns die Farben offenbart. Und wenn er weiter fragte, was ist denn das Gehör wodurch Gehörtes gehört wird: so würden wir ihm antworten es ist die Wahrnehmung welche durch das Ohr uns die Töne offenbart. Eben so demnach wenn er uns fragte da doch durch das Gesez das festgesezte festgesezt wird, als durch was geschieht denn dies durchs Gesez? als durch eine Wahrnehmung oder Mittheilung? so wie das Gelernte gelernt wird durch eine sich mittheilende Erkenntniſs? Oder durch eine Entdekkung, wie das Entdekte entdekt wird, was gesund ist zum Beispiel und ungesund durch die Heilkunde, und was die Götter beabsichtigen, nach Aussage der Wahrsager, durch die Wahrsagekunst? Denn die Wahrsagekunst ist uns ja wohl eine Entdekkung der Begebenheiten. Nicht wahr?

Min. Allerdings.

Sok. Was also hievon wollen wir annehmen dafs das Gesez vornämlich sei? Besteht es etwa nur in diesen Beschlüssen und Abstimmungen?

Min. So dünkt mich. Denn was anderes könnte Jemand wol sagen dafs das Gesez sei? So dafs es scheint dieses Ganze, wonach du fragst, das Gesez, ist der Beschlufs eines Staates.

Sok. Für eine den Staat betreffende Meinung wie es scheint erklärst du das Gesez?

Min. Das thue ich.

Sok. Und vielleicht erklärst du es vortreflich. Besser aber werden wir es wol so einsehn. Nennst du Einige weise?

Min. Das thue ich.

Sok. Und die Weisen sind doch durch Weisheit weise?

Min. Ja.

Sok. Und wie, die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?

Min. Allerdings.

Sok. Auch die Gesezlichen durch Gesez gesezlich?

Min. Ja.

Sok. Die Ungesezlichen aber durch Ungesezlichkeit ungesezlich?

Min. Ja.

Sok. Und die Gesezlichen sind gerecht?

Min. Ja.

Sok. Und die Ungesezlichen ungerecht?

Min. Ungerecht.

Sok. Und etwas ganz vortrefliches ist die Gerechtigkeit und das Gesez?

Min. So ist es.

Sok. Ganz schändlich aber die Ungerechtigkeit und Gesezlosigkeit?

Min. Ja.

Sok. So daſs jene den Staat und alles übrige erhalten, diese aber alles verderben und umstürzen?

Min. Ja.

Sok. Als von etwas Schönem muſs man also vom Gesez denken, und als ein Gut es suchen?

Min. Wie anders!

Sok. Und nicht wahr ein Beschluſs des Staates behaupteten wir sei das Gesez?

Min. Das behaupteten wir.

Sok. Wie nun, sind nicht einige Beschlüsse gute, andere schlechte?

Min. Das sind sie.

Sok. Das Gesez aber war nichts schlechtes?

Min. Nein freilich.

Sok. Nicht recht ist es also so ganz allgemein zu antworten, das Gesez wäre der Beschluſs des Staates?

Min. Nein wie mich dünkt.

Sok. Denn es würde nicht stimmen daſs ein schlechter Beschluſs ein Gesez wäre.

Min. Nicht füglich.

Sok. Aber eine Meinung scheint mir allerdings das Gesez auch zu sein. Wenn nun nicht die schlechte Meinung, ist dann nicht schon offenbar daſs es die gute sein muſs, wenn doch das Gesez eine Meinung ist?

Min. Ja.

Sok. Welches ist aber die gute Meinung? Nicht die wahre?

Min. Ja.

315 Sok. Und die wahre Meinung ist doch die Entdekkung dessen was ist?

Min. Das ist sie.

Sok. Das Gesez also ist die Entdekkung dessen was ist.

Min. Wie aber, Sokrates, wenn das Gesez die Entdekkung dessen wäre was ist, würden wir dann nicht immer dieselben Geseze beibehalten über dieselben Gegenstände, wenn sie uns das was ist ausgefunden haben?

Sok. Nichts desto weniger will doch das Gesez die Entdekkung dessen sein was ist. Die aber nicht immer dieselben Geseze beibehaltenden Menschen können, wie uns scheint, das was ist nicht immer so ausfinden, wie das Gesez es will. Denn komm laſs uns sehen, ob uns vielleicht hieraus deutlicher wird, ob wir immer dieselben Geseze gebrauchen oder zu anderer Zeit andere, und ob Alle dieselben oder je andere auch andere.

Min. Aber dieses, o Sokrates, ist doch nicht schwer einzusehen, daſs schon die nämlichen nicht immer dieselben Geseze haben, noch mehr also werden je Andere auch andere haben. Denn gleich unter uns ist kein Gesez Menschen zu opfern, sondern dies ist unfromm; die Karchedonier hingegen opfern sie, wie dies bei ihnen fromm ist und gesezlich; und zwar Einige sogar ihre Söhne dem Kronos, wie vielleicht auch du gehört hast. Und nicht nur, daſs unhellenische Menschen andere Geseze haben als wir, sondern auch die in Lykia und die Nachkommen des Athamas, was für Opfer opfern die obgleich sie Hellenen sind? So wie auch von uns selbst du vielleicht gehört haben und wissen wirst, was für Geseze wir ehedem hatten wegen der Verstorbenen, was für Opfer wir ihnen nachschlachteten vor Heraustragung des Leichnams. Ja die Vorfahren von jenen begruben ihre Todten wiederum im Hause selbst, wir hingegen thun nichts hievon. Und tausenderlei könnte Einer dergleichen sagen, denn gar

weiten Raum hat der Beweis, daſs weder wir mit uns selbst überereinstimmend immer dasselbe festsezen, noch auch die Menschen überhaupt unter einander.

Sok. Es ist wol nicht zu verwundern, Bester, wenn du vollkommen recht hast, mir aber dieses entgangen ist. Aber so lange du für dich allein sprichst was dir gut dünkt, in einer langen Rede, und dann wieder ich, kommen wir leicht nie zusammen, wie ich glaube. Wenn du aber die Frage gemeinschaftlich vorlegen willst, dann können wir uns vielleicht vereinigen. Willst du also so frage du mich aus und erwäge es gemeinschaftlich mit mir, oder auch wenn du willst antworte mir.

Min. So will ich denn, o Sokrates, beantworten was du nur willst.

Sok. Komm also. Erklärst du etwa das Gerechte für ungerecht, und das Ungerechte für gerecht? oder das Gerechte für gerecht, und das Ungerechte für ungerecht?

Min. Ich das Gerechte für gerecht und das Ungerechte für ungerecht.

Sok. Wird auch bei Allen eben so wie unter uns jedes so festgesezt?

Min. Ja.

Sok. Also auch bei den Persern?

316 Min. Auch bei den Persern.

Sok. Und wol auch immer?

Min. Immer.

Sok. Und was mehr wiegt wird hier als schwer festgesezt, und was weniger als leichter, oder umgekehrt?

Min. Nein, sondern was mehr als schwerer, und was weniger als leichter.

Sok. Auch in Karchedon und in Lykia?

Min. Auch.

SOK. Das Schöne also, wie es scheint, wird überall als schön festgesezt, und das Schändliche als schändlich; und nicht das Schändliche als schön noch das Schöne als schändlich.

MIN. So ist es.

SOK. Um es also allgemein zu sagen wird ja alles als das was es ist festgesezt, nicht als das was es nicht ist, sowol bei uns als bei allen übrigen.

MIN. Mich dünkt es.

SOK. Wer also dessen was das rechte ist verfehlt, der verfehlt auch des gesezlichen?

MIN. So zwar wie du es sagst, Sokrates, erscheint dasselbe als gesezlich sowol für uns zu allen Zeiten als auch für die übrigen. Wenn ich aber bedenke, daſs wir gar nicht aufhören unsere Geseze durch und durch zu verändern: so kann ich unmöglich von jenem überzeugt werden.

SOK. Vielleicht bemerkst du eben nicht, daſs dieses wie im Bretspiel umgestellte und zurükgenommene doch immer dasselbe ist. Allein betrachte es nur so mit mir. Bist du schon irgend auf Schriften gestoſsen über die Wiederherstellung der Kranken?

MIN. O ja.

SOK. Weiſst du auch, welcher Kunst solche Schriften angehören?

MIN. Ich weiſs daſs sie der Heilkunst angehören.

SOK. Und Aerzte nennst du die Sachverständigen über dergleichen?

MIN. Das sage ich.

SOK. Erklären nun die Sachverständigen über dieselben Gegenstände auch dasselbe für recht, oder Andere Anderes?

Min. Dasselbe, dünkt mich.

Sok. Und etwa nur die Hellenen unter einander? oder erklären auch die Unhellenen in Dingen wovon sie etwas wissen untereinander und mit den Hellenen dasselbe für Recht?

Min. Dasselbe müssen ja offenbar Alle die sich auf etwas verstehen unter einander für Recht erklären.

Sok. Schön geantwortet. Und zwar immer?

Min. Ja auch immer.

Sok. Und Aerzte schreiben doch über die Gesundheit was sie wirklich für das rechte halten?

Min. Wie anders?

Sok. Heilkundig sind also und heilkundige Geseze diese Schriften der Aerzte?

Min. Heilkundig allerdings.

Sok. Sind etwa auch der Meſskünstler Schriften meſskünstlerische Geseze.

Min. Ja.

Sok. Und wessen sind nun wol Schriften und Erklärungen über die Bearbeitung der Gärten?

Min. Der Gärtner.

Sok. Geseze des Gartenwesens sind also diese?

Min. Ja.

Sok. Von denen, welche verstehen Gärten anzuordnen?

Min. Wie sonst!

Sok. Dies verstehn aber die Gärtner?

Min. Ja.

Sok. Und wessen sind Schriften und Erklärungen über die Bereitung der Speisen?

Min. Der Köche.

Sok.

Sok. Für das Kochwesen sind diese also Geseze?

Min. Allerdings.

Sok. Derer, wie es scheint, welche verstehen die Bereitung der Speisen anzuordnen?

Min. Ja.

Sok. Dies verstehen aber, wie man sagt, die Köche?

Min. Diese freilich verstehen es. 317

Sok. Gut. Wessen aber sind wol Schriften und Vorschriften über die Einrichtung eines Staates? Nicht derer welche verstehen den Staat zu regieren?

Min. Mich dünkt ja.

Sok. Verstehn dies nun Andere als die Staatsmänner und die Könige?

Min. Eben diese.

Sok. Staatsschriften also sind das, die man Schriften der Könige und treflicher Männer nennt.

Min. Wahr gesprochen.

Sok. Und die sich auf etwas verstehen schreiben doch nicht zu jeder Zeit wieder anders über dieselben Gegenstände und immer neue und verschiedene Vorschriften?

Min. Nein freilich.

Sok. Wenn wir also Einige sehen, welche dies thun, wollen wir sagen daſs diese sachkundig sind oder unkundig?

Min. Unkundig.

Sok. Und was das rechte ist, davon sagen wir daſs es Jedem gesezlich ist, es gehöre nun zur Heilkunst oder zur Kochkunst oder zur Gartenkunst?

Min. Ja.

Sok. Was aber nicht das rechte ist das erklären wir auch nicht mehr für gesezlich?

Min. Nicht mehr.

Sok. Also wird es ungesezlich?

Min. Nothwendig.

Sok. Also in allen Schriften über das Gerechte und Ungerechte und überhaupt über die Einrichtung eines Staats und wie ein Staat muſs verwaltet werden, ist das rechte das königliche Gesez, das nicht rechte aber gilt auch nicht für das königliche Gesez den Sachverständigen wenigstens. Denn es ist ungesezlich.

Min. Ja.

Sok. Ganz recht also haben wir uns dahin erklärt, das Gesez sei die Ausfindung dessen was ist?

Min. So zeigt es sich.

Sok. Laſs uns aber auch noch dieses daran betrachten. Wer ist kundig für die Erde den Samen anzuweisen?

Min. Der Landmann.

Sok. Und dieser wird jedem Boden den angemessenen anweisen?

Min. Ja.

Sok. Und wer versteht Töne anzuweisen für die Lieder, jedem die angemessenen? Und wessen Geseze sind hierüber die rechten?

Min. Die des Flötenspielers und Lyraspielers.

Sok. Der gesezkundigste hierin ist also der tonkundigste.

Min. Ja.

Sok. Und wer ist der beste um den Lei-

bern der Menschen die Nahrung anzuweisen? nicht der welcher die angemessenste anweiset?

Min. Ja.

Sok. Dessen Anweisungen und Geseze sind also die besten, und der gesezkundigste hierin giebt auch die beste Anweisung?

Min. Allerdings.

Sok. Und wer ist dieser?

Min. Der Vorsteher der Leibesübungen.

Sok. Dieser also ist am geschiktesten den menschlichen Heerden für die Leiber Anweisung zu geben? 318

Min. Ja.

Sok. Und wer ist der beste um einer Heerde von Schaafen das ihrige anzuweisen? wie heifst er?

Min. Der Hirte.

Sok. Des Hirten Geseze also sind die besten für die Schaafe?

Min. Ja.

Sok. Und die des Rinderhirten für die Rinder?

Min. Ja.

Sok. Wessen Geseze sind aber die besten für die Seelen der Menschen? Nicht des Königes? Sprich.

Min. Ja, spreche ich also.

Sok. Vortreflich gesprochen. Kannst du nun wol sagen, wer unter den Alten sich ausgezeichnet hat als Gesezgeber für das Flötenspie-

len? Vielleicht entsinnst du dich nicht; willst du aber daſs ich dich erinnere?

MIN. Das will ich freilich.

SOK. Sagt man es nicht vom Marsyas und von seinem Liebling Olympos dem Phrygier?

MIN. Ganz richtig.

SOK. Deren Tonstükke sind die göttlichsten; sie allein rühren und zeigen wer mit den Göttern umgeht, und sind auch noch jezt allein übrig als göttliche.

MIN. So ist es.

SOK. Wer aber von den alten Königen wird als ein guter Gesezgeber gerühmt dessen Geseze auch jezt noch in Ansehn bleiben als göttliche?

MIN. Ich entsinne mich nicht.

SOK. Weiſst du nicht welche Hellenen die ältesten Geseze haben?

MIN. Meinst du etwa die Lakedämonier und ihren Gesezgeber Lykurgos?

SOK. Die sind ja noch nicht dreihundert Jahre alt oder kaum etwas weniges drüber. Aber woher die besten unter diesen Gesezen kommen, weiſst du das?

MIN. Man sagt aus Kreta.

SOK. Diese also haben die ältesten Geseze unter den Hellenen?

MIN. Ja.

SOK. Weiſst du nun was für trefliche Könige diese gehabt haben? den Minos und Rha-

damanthys, des Zeus und der Europa Söhne, von denen diese Geseze herrühren.

Min. Rhadamanthys gilt wol für einen gerechten Mann, Sokrates; Minos aber für wild und rauh und ungerecht.

Sok. Das ist eine Attische und tragische Fabel, o Bester, die du vorträgst.

Min. Sagt man denn dies nicht vom Minos?

Sok. Nicht Homeros und Hesiodos, wiewol diese glaubwürdiger sind als alle Tragödiendichter insgesammt, von denen du eben, was du sagst, gehört hast.

Min. Was sagen also jene vom Minos?

Sok. Das will ich dir sagen, damit nicht auch du, wie die Meisten, dich ruchlos gegen sie beweisest. Denn es giebt nichts ruchloseres und nichts was man mehr scheuen müfste als gegen die Götter in Wort und That zu fehlen; das zweite aber gegen göttliche Menschen. Sondern gar viele Vorsicht mufst du immer anwenden, wenn du einen Mann zu loben oder zu tadeln im Begriff stehst, ob du auch nichts unrichtiges sagest. Und deshalb eben mufs man auch lernen gute und schlechte Menschen zu unterscheiden. Denn es zürnt der Gott wenn man den ihm ähnlichen tadelt, oder den ihm entgegengesezt sich verhaltenden lobt. Jener aber ist der gute. Denn glaube ja nicht, dafs Steine wol heilig sein können und Hölzer und Vögel und Schlangen, Menschen aber nicht. Sondern das heiligste unter allem ist ein guter Mensch und das verworfenste ein schlechter. Was nun schon den Minos betrift, so loben ihn Homeros 319

und Hesiodos, und deshalb will ich es dir sagen damit du nicht als Mensch und eines Menschen Sohn gegen einen Heros und Sohn des Zeus mit Worten dich vergehest. Denn Homeros, wo er von Kreta sagt daſs viel und unzählbare Menshen darin sind, die Neunzig Städte bewohnen, spricht weiter: Jenen erhebt sich Knossos, die mächtige Stadt wo Minos Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend. Dieses nun ist in kurzen Worten eine solche Lobrede des Homeros auf den Minos, wie sie Homeros auf keinen andern Heros gedichtet hat. Denn daſs Zeus ein Weisheitslehrer ist und diese Kunst die vortreflichste, das deutet er auch an vielen andern Orten anderwärts an, aber auch hier. Denn er sagt, Minos sei Neun Jahre lang mit dem Zeus umgegangen in Gesprächen und habe ihn besucht um sich von dem Zeus als Weisheitslehrer unterrichten zu lassen. Daſs nun diesen Ruhm Homeros keinem andern Heroen beigelegt hat, als nur dem Minos, das ist ein bewundernswürdiges Lob. Auch in der Todtenfahrt der Odysseia dichtet er den Minos mit goldenem Zepter geschmükt die Gestorbenen richtend. Vom Rhadamanthys aber sagt er weder hier daſs er richtet, noch sonst irgendwo daſs er mit dem Zeus umgegangen wäre. Deshalb nun behaupte ich, daſs Minos am allermeisten vom Homeros ist gepriesen worden. Denn daſs als ein Sohn des Zeus er allein vom Zeus ist unterrichtet worden, ist das nicht ein ungemeines Lob? Und dies bedeutet doch der Vers: Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend, daſs Minos mit dem Zeus umgegangen. Denn diese Genossenschaft bestand in Gesprächen, und ein Genosse ist wer mit dem Andern umgeht in Gesprächen. Näm-

lich Neun Jahre hindurch ist Minos in des Zeus Höle gegangen um theils zu lernen und theils zu zeigen was er in den ersten Neun Jahren vom Zeus gelernt. Einige zwar nehmen an, ein Genosse des Zeus sei wer mit ihm getrunken und gescherzt habe. Allein folgenden Beweis kann Jemand anführen, daſs die nichts sagen, welche 320 dies annehmen. Denn da es so viele Menschen giebt, Hellenen und Ausländer, giebt es doch keine, die sich des Zusammentrinkens und dieser ganzen Freude wozu der Wein gehört enthalten, als die Kreter, und nächstdem die Lakedämonier, die es von den Kretern gelernt haben. In Kreta aber ist dies eins von allen den Gesezen die Minos gegeben hat, nicht zusammenzutrinken bis zum Rausch. Und offenbar ist doch, daſs was er selbst für schön erkannte, er auch wird gesezlich gemacht haben für seine Mitbürger. Denn gewiſs hat Minos nicht wie ein gemeiner Mensch anderes festgesezt und anders selbst gethan abweichend von dem was er selbst festsezte. Sondern jenes Zusammensein bestand, wie ich behaupte, in Gesprächen zum Unterricht in der Tugend. Daher er denn auch solche Geseze seinen Bürgern gegeben hat durch welche Kreta die ganze Zeit glüklich gewesen ist, und auch Lakedämon, seitdem es diese als göttliche angenommen hat. Rhadamanthys aber war zwar ein guter Mann, denn er war vom Minos unterrichtet, aber nicht in der ganzen königlichen Kunst war er unterrichtet, sondern nur in jener Hülfskunst für die königliche welche den Gerichtsstätten vorsteht. Daher er auch den Ruf hat ein guter Richter zu sein. Seiner nämlich bediente sich Minos als Gesezwächters innerhalb der Stadt, im übrigen Kreta aber des Talos. Talos nämlich ging dreimal des Jahrs in allen Flek-

ken umher, hatte Acht auf die Geseze darin, die er auf eherne Tafeln geschrieben hatte, daher er auch der eherne heiſst. Aehnliches sagt auch Hesiodos vom Minos, denn indem er seines Namens gedenkt sagt er, dieser sei der königlichste gewesen unter allen sterblichen Königen. Und gar viele regiert er umwohnende Menschengeschlechter Haltend das Zepter des Zeus womit er die Städte beherrschte. Auch dieser nun meint mit dem Zepter des Zeus nichts anders als den Unterricht vom Zeus, durch welchen er nun ganz Kreta leitete.

Min. Weshalb doch, o Sokrates, hat sich dies Gerücht vom Minos verbreitet, als wäre er ungebildet und hart?

Sok. Weshalb auch du, Bester, und jeder Andere dem daran gelegen ist guten Ruf zu haben, dich hüten wirst nie einen Dichter zu erzürnen. Denn die Dichter vermögen viel in Absicht des Ruhms, je nachdem sie über einen Menschen dichten zum Lobe oder zum Tadel. Darin eben hat Minos gefehlt, indem er mit dieser Stadt Krieg führte, in welcher neben vieler anderen Weisheit auch vielerlei Dichter gefunden werden in andern Zweigen der Dichtkunst und auch in der Tragödie. Die Tragödie aber ist hier sehr alt, nicht wie sie glauben nur vom Thespis her oder vom Phrynichos; sondern wenn du es recht untersuchen willst, wirst du 321 finden, daſs sie eine sehr alte Erfindung dieser Stadt ist. Denn die Tragödie gereicht am meisten unter allen Dichtarten dem Volke zur Belustigung und Gemüthsbewegung. In diese haben wir daher den Minos gebracht, und so unsere Rache an ihm genommen dafür daſs er uns genöthigt hat jenes ihm zu erlegen. Dies also war

des Minos Versehen daſs er uns erzürnte, und daher hat er auch, wonach du fragst, einen üblen Ruf erlangt. Denn daſs er gut und gesezkundig war, wie wir vorher sagten, und ein treflicher Gesezgeber, davon ist das der beste Beweis, daſs seine Geseze noch unverändert sind, weil sie nämlich das rechte aufgefunden haben wie es wirklich ist in der Verwaltung eines Staates.

Min. Du dünkst mich, o Sokrates, sehr wahrscheinlich diese Sache erklärt zu haben.

Sok. Wenn ich also Recht habe so dünken dich die Kreter, des Minos und Rhadamantys Bürger, die ältesten Geseze zu besizen.

Min. Offenbar.

Sok. Diese also sind unter den Alten die vortreflichsten Gesezgeber gewesen und Anführer und Hirten der Völker, wie auch Homeros einen guten Heerführer einen Hirten der Völker nennt.

Min. Allerdings.

Sok. So sage denn beim freundlichen Zeus, wenn uns Jemand fragte, ein guter Gesezgeber und Anordner des Leibes was verordnet er dem Leibe um ihn besser zu machen, so würden wir sagen wenn wir gut und in der Kürze antworten wollten, Nahrungsmittel und Anstrengungen, indem durch jene der Leib zunimmt, durch diese aber geübt und gestärkt wird.

Min. Richtig.

Sok. Wenn er uns nun aber weiter fragte, was ist aber wol dasjenige was ein guter Gesez-

geber der Seele verordnet um sie besser zu machen? was würden wir ihm wol antworten wenn wir uns nicht schämen wollten für uns selbst und für unsere Jahre?

MIN. Das weiſs ich nicht mehr zu sagen.

SOK. Aber zur Schande gereicht es gewiſs der Seele eines Jeden von uns daſs sie offenbar werden, von sich selbst nicht zu wissen worauf ihr Wohl und Wehe beruht, vom Leibe aber und den übrigen Dingen es untersucht zu haben.

ALKIBIADES

DER

SOGENANNTE ZWEITE.

Einleitung.

Schon das Alterthum hatte Zweifel gegen die Aechtheit dieses Gespräches, indem Einige es dem Xenophon beilegten. Hiezu nun gab es freilich keine besondern Gründe, am wenigsten eine bestimmte Aehnlichkeit der Schreibart, und diese Vermuthung dürfte wol von jedem Sprachkenner gradezu abgewiesen werden. Allein nur um desto eher läſst sich glauben daſs wenigstens irgend ein bestimmter Grund vorhanden gewesen um dies kleine Werk dem Platon abzusprechen; doch es bedarf in der That nicht eines solchen Zeugnisses um ein entschiedenes Verwerfungsurtheil daran zu hängen, wiewol dies Gespräch von ganz anderer Beschaffenheit ist als die bisher verworfenen oder bezweifelten. Nämlich Mancher könnte vielleicht sagen, es sei besser in vieler Hinsicht, Jeder aber wird gewiſs gestehen müssen, es sei auch weit unplatonischer in den Gedanken, in der Anordnung und auch in der Ausführung. Denn was zuerst den Inhalt betrift: so haben die Erklärer sonst sich gefreut, hier die reine Lehre des Sokrates vom Gebet anzutreffen; und dies ist vornämlich die Ursach warum dem Gespräch sein Plaz grade hier ist angewiesen worden, um nämlich auf den Euthyphron und die Vertheidigung gleich zurükzuweisen. Denn eine Lehre des Sokrates beim Platon rein auffinden kann doch immer nur heiſsen unvermischt mit den Lehren anderer Weisen, nicht aber ganz entfremdet von der Art wie nun Platon einmal für immer den Sokrates aufgefaſst hatte. Wie wollte nun Jemand der die Andeutungen des Euthyphron und den Geist der

Vertheidigung verstanden hat, dies für eine sokratische Lehre annehmen, daſs die Götter ohne bestimmten Grundsaz und ohne selbst das Beste zu erwägen bald gewähren und bald verweigern, ja daſs man den Fall als möglich sezen dürfe, sie böten an, was dem Menschen anzunehmen gefährlich sein könnte? oder daſs nach vollbrachten schönen Thaten den Tod zu finden oder aus der Stadt verbannt zu leben ein groſses Uebel wäre, welches zu vermeiden man groſse Vorsicht anwenden müsse? Vielmehr ist ja offenbar jene Lehre von den Göttern eine solche von denen Sokrates im Euthyphron sagt, daſs eben vielleicht weil er dergleichen nicht annehme wenn es Jemand von den Göttern behaupte er verläumdet und der Gottlosigkeit verklagt werde. Und eben so augenscheinlich streitet die lezte Ansicht mit allen in der Vertheidigung dem Sokrates selbst beigelegten Begriffen, um nicht von andern Platonischen Gesprächen zu reden die der Verfasser von diesem hier gewiſs hat vor Augen gehabt. Und dann, sei nun der Gedanke sokratisch oder nicht, wie schlecht ist er doch ausgeführt. Denn so lange jene Voraussezung von der Götter unstätem und unzuverläſsigem Sinne bestehen bleibt, was hilft es doch daſs man um zu beten die Erkenntniſs des Besten abwarte, wenn sie doch auch dieses nach Gutdünken verweigern. Wollte aber Jemand sagen, Platon habe eben durch diesen Widerspruch jene Voraussezung vernichten wollen: so fehlt es eben ganz sowol am Ende an jeder Aufzeigung des Widerspruches wie im Protagoras und andern ähnlichen Fällen, als auch im Laufe des Gesprächs an jeder in solchem Falle dem Platon nicht zu erlassenden Spur von Ironie. Allein genauer betrachtet soll gewiſs auch nach der

Absicht des Verfassers die Lehre vom Gebet gar nicht der Hauptinhalt des Gespräches sein, sondern das von den Vernünftigen und Unvernünftigen, und von dem Verhältniſs anderer Künste und Wissenschaften zu der des Guten und Besten. Diese Lehre nun ist freilich Platonisch genug, und eine vorläufige Behandlung derselben fände recht ihre Stelle hier in Beziehung auf die bald folgenden Gespräche. Gar nicht Platonisch und auch Sokratisch nicht ist die Art wie sie herbeigeführt wird, denn es war ja wol Sokrates selbst welcher sagte, daſs alle Güter besondere und gemeinschaftliche nur aus der Tugend entstehen könnten und nicht umgekehrt; hier aber wird die Nothwendigkeit der Erkenntniſs des Besten selbst nur darauf gegründet weil eben sonst die Sicherheit gefährdet wird und der Staat schlecht gerathen muſs. Und eben so is diese Art zu folgern weder sittlich noch wissenschaftlich genug, wie sich schon bis jezt gezeigt hat und noch mehr für die Zeit seiner späteren Werke zeigen wird, die doch offenbar genug unser Verfasser auch vor Augen gehabt hat. Noch weniger aber ist seiner auch bei diesem Theile des Inhalts die Ausführung würdig. Denn unmittelbar ehe das lezte Ergebniſs recht herauskommt, daſs nämlich im Staate diejenigen herrschen müssen die zur Erkenntniſs des Besten gelangt sind, springt Sokrates wieder auf jenes vom Gebet zurük was doch nur Einfassung des Ganzen sein kann. Ja noch eher zerstört er schon das Werk durch die Behauptung, daſs die Unwissenheit selbst gewissermaſsen ein Gut sein könne, eine Behauptung, welche in Ermangelung des Besseren noch ein ungeselliges ungebildetes von vorn anfangendes Leben übrig läſst, wie es denen welche die kynischen Grundsäze miſsverstanden sich auf-

drängte, von welchen sich überhaupt hier manche Spur findet, jedoch auch nicht ohne Widerspruch. Die Anordnung ferner, wie nämlich dieses von der Kenntniſs des Besten mit jenem vom Gebet verknüpft ist, muſs jedem so willkührlich scheinen und so von aller Kunst entblöſst, daſs es nicht möglich ist den Platon mit einem solchen Werke zu beladen. Und eben so was die Ausführung betrift ist das unplatonische im Ganzen, die schlechten Reden des Sokrates und die erbärmlichen Formeln mit denen er, um das Gespräch das ihm unter den Händen reiſst wieder anzuknüpfen, des Alkibiades Meinung darüber fordert, die gar wenige Benuzung und Auszeichnung des Alkibiades, die Unklarheit in allem Beiwerk, und was man noch mehr anführen könnte, so hervorstechend, daſs einzelne Wendungen die Platonisch genug herauskommen gar kein Bedenken gegen die Unächtheit erregen können, sondern nur das Urtheil befestigen, der Verfasser habe zwar fleiſsig genug seinen Meister gelesen, sei aber doch in den Geist weniger eingedrungen als in die Sprache und unfähig gewesen ihm die eigentlichen Geheimnisse abzulernen.

Beiläufig wird so auch Platon von einem der schlimmsten Anachronismen befreit deren man ihn zeihen kann. Denn man darf nur im Allgemeinen mit den Zeiten bekannt sein, und was in Absicht auf einzelne hieher gehörige Thatsachen noch streitig ist mag entschieden werden wie es will; so muſs man es unmöglich finden daſs Sokrates mit dem Alkibiades über den Tod des Archelaos kann gesprochen haben; um nichts davon zu sagen, daſs ihm in demselben Gespräch ohne alle Noth der Vorsaz geliehen wird den Perikles umzubringen.

ALKI-

ALKIBIADES.

SOKRATES. ALKIBIADES.

SOK. Gehst du etwa zu dem Gotte um ihn anzurufen, Alkibiades? 138

ALK. Allerdings, Sokrates.

SOK. Du siehst ja ganz finster aus, und blikst zur Erde wie wenn du über etwas nachdächtest.

ALK. Worüber sollte ich wol nachdenken, Sokrates?

SOK. Ueber das wichtigste, wie mich dünkt. Denn, beim Zeus, glaubst du nicht, daſs die Götter davon warum wir sie bitten jeder für sich und gemeinschaftlich für Alle bisweilen einiges verleihen und anderes nicht, und Einigen, Andern aber nicht?

ALK. Allerdings.

SOK. Dünkt dich also nicht groſse Vorsicht erfordert zu werden, damit nicht einer unvermerkt sich selbst groſse Uebel erbitte wenn er sie für Gutes hält, und die Götter dann gerade in der Verfassung sind in welcher sie gewähren, was sie einer bittet? wie z. B. vom Oidipus gesagt wird, er habe gebetet, daſs seine Söhne mit dem Schwerdt das väterliche theilen möchten, und also da er konnte um eine Milderung

der vorhandenen Uebel gebeten haben, sich nur noch zu anderen aufser ihnen verwünscht. Wie denn auch dieses in Erfüllung ging, und zufolge dessen noch viel anderes schrekliche, was ich nicht wüfste wozu ich es einzeln aufzählen sollte.

Alk. Du sprichst aber auch von einem rasenden Menschen, Sokrates. Denn glaubst du wol dafs einer bei gesunden Sinnen dergleichen werde gebetet haben?

Sok. Dünkt dich das Rasen das Gegentheil vom Besonnensein?

Alk. Allerdings.

Sok. Und unvernünftig und vernünftig dünken dich doch auch einige Menschen zu sein?

Alk. Solche sind freilich.

Sok. Wolan denn, lafs uns sehen, welche es wol eigentlich sind. Denn dafs einige unvernünftig sind und andere vernünftig, darüber sind wir einig, und Rasende auch noch aufserdem.

Alk. Darüber sind wir einig.

Sok. Weiter giebt es doch auch gesunde?

Alk. Die giebt es.

Sok. Auch wol andere kranke?

Alk. Freilich.

Sok. Und zwar nicht dieselben?

139 Alk. Nein.

Sok. Giebt es etwa auch noch Andere, denen weder Eins noch das Andere zukommt?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Denn nothwendig ist ein Mensch entweder krank oder nicht krank.

Alk. So dünkt es mich wenigstens.

Sok. Und wie wegen der Vernunft und Unvernunft hast du etwa dieselbe Meinung?

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Dünkt dich so, man sei entweder vernünftig oder unvernünftig? oder giebt es dazwischen eine dritte Beschaffenheit, welche den Menschen zu einem weder vernünftigen noch unvernünftigen macht?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Nothwendig also kommt eines davon Jedem zu.

Alk. So wenigstens dünkt mich.

Sok. Erinnerst du dich auch eingestanden zu haben der Wahnsinn sei der Vernunft entgegengesezt?

Alk. Sehr wohl.

Sok. Und auch, daſs es keine dritte mittlere Beschaffenheit gebe, welche macht daſs der Mensch weder vernünftig noch unvernünftig ist?

Alk. Das habe ich freilich eingestanden.

Sok. Wie aber könnte wol zweierlei einem einzigen entgegengesezt sein?

Alk. Auf keine Weise.

Sok. Unvernunft also und Wahnsinn mag wol dasselbe sein?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Wenn wir also behaupteten, daſs alle Unvernünftigen wahnsinnig wären, wäre das wol eine richtige Behauptung?

Alk. Ja.

Sok. Wie zum Beispiel von deinen Altersgenossen, wenn es unvernünftige unter ihnen giebt, wie es denn giebt auch unter den weit älteren. Denn sage mir, beim Zeus, glaubst du nicht, daſs von denen hier in der Stadt nur wenige vernünftig sind, die meisten aber unvernünftig? welche du also Wahnsinnige nennst?

Alk. Das glaube ich.

Sok. Glaubst du nun, wir würden unter so vielen Wahnsinnigen ruhig in der Stadt leben

ohne geschlagen oder geworfen worden oder durch sonst irgend was die Wahnsinnigen auszuüben pflegen gestraft worden zu sein? Sieh also, mein Kluger, ob es sich nicht etwa doch anders verhält.

Alk. Wie soll es sich denn aber verhalten, Sokrates? Denn es scheint sich freilich wol nicht so zu verhalten, wie ich es meinte.

Sok. Auch mir scheint es nicht. Aber so etwa laſs es uns ansehn.

Alk. Wie meinst du denn?

Sok. Ich will es dir sagen. Nehmen wir an, daſs Einige krank sind oder nicht?

Alk, Allerdings.

Sok. Dünkt es dich nun etwa nothwendig daſs ein Kranker entweder die Gicht habe oder das Fieber oder den Augenschmerz? Oder dünkt dich nicht er könne auch ohne daſs ihm etwas hievon zukomme an einer andern Krankheit leiden? Denn es giebt davon ja wol viele, und nicht jene allein.

Alk. So denke ich auch.

Sok. Also jeder Augenschmerz dünkt dich doch eine Krankheit?

Alk. Ja.

Sok. Etwa auch jede Krankheit ein Augenschmerz?

Alk. Nicht füglich; aber ich weiſs doch nicht, was ich sagen soll.

Sok. Aber wenn du mir nur aufmerksam bist: so sollten wir zween suchend zugleich es wol finden.

140 Alk. Das will ich sein, Sokrates, nach meinem Vermögen.

Sok. Sind wir also nicht einig darüber geworden jeder Augenschmerz zwar sei Krankheit, nicht aber jede Krankheit Augenschmerz?

Alk. Darüber wurden wir einig.

Sok. Und mit Recht glaube ich. Denn auch alle Fiebernden sind krank; nicht aber alle Kranke fiebern oder haben die Gicht oder den Augenschmerz, glaube ich. Sondern Krankheit ist zwar jedes dergleichen; verschieden aber, sagen die welche wir Aerzte nennen, wären sie ihrer Wirkung nach. Denn nicht alle bewirken weder ähnliches noch auf ähnliche Art; sondern jede nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit; Krankheiten aber sind sie alle. Wie wir auch annehmen es giebt Handwerker oder nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Nämlich die Schuhmacher, die Zimmerleute, die Bildhauer, und was sollen wir sie alle nennen? welche Alle einzelne Theile des Handarbeitens an sich genommen haben, und Alle Handarbeiter sind; nicht aber sind Alle Zimmerleute oder Schuhmacher, oder Bildhauer, welche doch sämmtlich Handarbeiter sind.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Eben so nun haben sie auch die Unvernunft an sich genommen, und die den gröfsten Theil davon haben nennen wir Wahnsinnige, die aber weniger, Blödsinnige und Schwachköpfige. Und die wir mit den schonendsten Namen benennen wollen nennen wir theils Eingebildete, theils Einfältige, andere wieder sagen unschädlich oder unschuldig oder kindisch. Und noch viele andere Namen wirst du finden wenn du nachsuchst. Alles dieses nun ist Unvernunft unterschieden aber, wie sich uns vorher eine Kunst von der andern zeigte, und ein Krankheit von der andern. Oder wie meinst du?

Alk. Ich eben so.

Sok. Also von hier lafs uns wieder zurükgehn. Denn im Anfang unseres Gespräches war ja wol zu untersuchen, wer die Unvernünftigen und die Vernünftigen wären. Denn das welche es wären war eingeräumt. Oder nicht?

Alk. Ja das war eingeräumt.

Sok. Nimmst du nun etwa diejenigen als Vernünftige an, welche wissen was einer thun und reden soll?

Alk. Ja diese.

Sok. Welche aber als Unvernünftige? Etwa die, welche keines von diesen beiden wissen?

Alk. Diese.

Sok. Werden nun nicht die keines von diesen beiden Wissenden auch unbewufst reden und thun was man nicht mufs?

Alk. Das leuchtet ein.

Sok. Unter diese Menschen nun, Alkibiades, meinte ich, gehöre auch Oidipus. Du wirst aber auch unter den Jezigen viele finden, 141 welche nicht etwa im Zorn, wie jener, und selbst überzeugt sich Böses wünschen, sondern in der Meinung es sei Gutes. Denn Jener, wie er sich nichts Gutes wünschte, so glaubte er es auch nicht zu thun; es giebt aber Andere, welchen das Gegentheil hievon begegnet. Denn ich glaube wenn der Gott, zu welchem du jezt hingehn willst dir erschiene und ehe du noch etwas gebeten hättest dich fragte, ob es dir genug wäre Eigenherrscher über die Stadt der Athener zu sein, falls er aber sähe, dafs du dies für unbedeutend hieltest und für nichts grofses, auch gleich hinzusezte und über alle Hellenen; und wenn er sähe, du glaubtest noch nicht genug zu haben wenn er dir nicht ganz Europa bewilligte, dir dann auch dieses nicht nur bewilligen wollte, sondern auch gleich heute, wenn du es wolltest,

Alle fühlen liefse dafs Alkibiades der Sohn des Kleinias der Herr wäre: so glaube ich würdest du hocherfreut von ihm gehn, als der gröfsten Güter theilhaftig geworden.

Alk. Ich glaube wol auch jeder andere, Sokrates, wenn ihm dergleichen begegnete.

Sok. Aber doch für deine Seele würdest du wol auch allen Hellenen und Barbaren Land und Herrschaft nicht nehmen wollen?

Alk. Das glaube ich wol. Wie sollte ich auch, wenn ich dann doch keinen Genufs davon haben würde?

Sok. Und wie wenn du nur einen schlechten und schädlichen Genufs davon haben würdest; auch so nicht?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Siehst du also wie wenig es sicher wäre für dich, dieses Gegebene aufs Gerathewol anzunehmen, oder es selbst zu erbitten, wenn man doch dadurch Schaden erleiden oder gar das Leben deshalb verlieren könnte. Viele auch könnten wir anführen, welche nach der Herrschaft gestrebt und sich viel Mühe darum gegeben haben, als würde es etwas Gutes sein wenn es ihnen damit gelänge, denen aber hernach eben der Herrschaft wegen nachgestellt und das Leben genommen wurde. Wie ich denn glaube dir wird manches nicht unbekannt geblieben sein was sich in diesen Tagen ereignet hat, da den König der Makedonier Archeloos sein in die Herrschaft nicht minder als jener in ihn verliebter Liebling, wiewol jener sein Liebhaber war, umgebracht, um ein Herrscher und beglükter Mann zu werden, nachdem er aber drei oder vier Tage die Gewalt besessen selbst durch Nachstellung einiger anderen umgebracht ward. Auch unter unsern Mitbürgern siehst du,

was wir nicht von Andern gehört, sondern selbst Augenzeugen davon gewesen, wie viele schon nach der Feldherrnwürde getrachtet, und nachdem sie ihnen geworden theils noch gegenwär-
142 tig verbannt sind aus dieser Stadt, theils ihr Leben eingebüſst haben; die aber die glüklichsten unter ihnen zu sein scheinen, haben unter vielfältiger Gefahr und Angst gelebt nicht nur während ihrer Heerführung, sondern auch nach der Rükkehr ins Vaterland wegen der Angeber, die ihnen nicht minder hartnäkkig zusezten als die Feinde. So daſs einige wünschten, lieber ohne jene Würde geblieben zu sein als sie verwaltet zu haben. Und führten noch die Gefahren und Mühseligkeiten zu einigem Nuzen; so wäre es doch etwas, izt aber ist es ganz das Gegentheil. Ganz dasselbe wirst du finden in Absicht der Kinder, daſs Einige sich gewünscht welche zu bekommen, nachdem sie sie aber bekommen in die schwersten Unfälle und Bekümmernisse gerathen sind. Denn theils haben sie, weil die Kinder durchaus ungerathen blieben, ihr ganzes Leben in Kummer verbracht, theils haben auch die denen sie wohl geriethen durch Unglüksfälle aber geraubt wurden nicht geringeres Unglük erfahren als jene, und gewollt, daſs sie lieber unbegabt geblieben wären mit Kindern als begabt. Wie offenbar aber auch dieses ist und vieler Andern ähnliche Ereignisse: so ist doch selten Einer zu finden, der sich des Angebotenen enthielte, oder wenn er durch Wünschen etwas zu erlangen wüſste, aufhören sollte zu wünschen. Die meisten aber würden nicht einmal die Alleinherrschaft wenn sie ihnen angeboten würde, zurükweisen, noch die Heerführung, noch vieles andere, was wenn es jemand hat ihm mehr schadet als hilft; sondern dies alles sich sogar her-

beiwünschen wenn Einer es noch nicht hätte. Nach einer kurzen Zeit aber widerrufen sie nicht selten, und wünschen wieder weg, was sie zuerst herbeigewünscht. Mir nun ist es bedenklich, ob nicht in Wahrheit die Menschen wider die Götter fälschlich klagen, wenn sie vermeinen nur von jenen sei ihnen Böses, aber sie schaffen durch Unverstand, oder ob man Unvernunft sagen soll, auch gegen Geschik sich das Elend. Und so mag wol, o Alkibiades, jener Dichter gar vernünftig sein, welcher scheint, als er einige unverständige Freunde thun und wünschen sah, was nicht das beste war, ihnen aber doch so schien, für alle gemeinschaftlich dieses Gebet gedichtet zu haben. Es heifst aber so etwa: Zeus du Herrscher, das Gute, spricht er, auch wann wir es nicht uns erflehen Immer verleih, doch Arges sogar dem Beter zu verweigern bittet er. Mich dünkt dies sehr gut und sicher gesprochen von dem Dichter, hast aber du etwas dagegen in Gedanken, so verschweige es nicht. 143

Alk. Hart wäre es, Sokrates, etwas vorzubringen gegen das was so gut gesagt ist. Dieses nun begreife ich an wie vielen Uebeln die Unwissenheit den Menschen Ursach ist, da wir, wie es scheint, durch sie unvermerkt uns das Aergste zufügen, ja was noch mehr sagen will, sogar herbeiwünschen. Was doch Niemand glauben sollte, sondern jeder glaubt das wenigstens zu verstehen, sich selbst das Beste zu wünschen und nicht das Schlimmste. Denn das wäre ja in der That einer Verwünschung ähnlicher als einem Wunsch.

Sok. Aber, Bester, vielleicht würde ein Weiserer als ich und du behaupten, wir sprächen nicht richtig wenn wir so ins Blaue die Unwissenheit verwürfen und nicht wenigstens hinzu-

sezten, daſs Unwissenheit über gewisse Dinge für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut wäre, eben wie für jene übel.

Alk. Wie meinst du das? Kann irgend etwas irgend Jemanden unter was immer für Umständen besser sein nicht zu wissen als zu wissen?

Sok. Mir scheint es so; und dir nicht?

Alk. Nein gewiſs, beim Zeus.

Sok. Aber doch kann ich auch das nicht von dir denken, daſs du gegen deine eigne Mutter das möchtest verübt haben, was man vom Orestes sagt und Alkmäon, und was für Andere etwa noch dasselbe wie jene verübt haben mögen.

Alk. Um Zeus willen, sprich besser, Sokrates.

Sok. Nicht den, Alkibiades, welcher sagt du werdest dergleichen nicht wollen verübt haben, muſst du besser sprechen heiſsen, sondern vielmehr wenn einer das Gegentheil sagte, wenn dich doch die Sache so arg dünkt, daſs man ihrer auch nicht einmal unnöthig erwähnen müsse. Glaubst du aber wol, daſs Orestes, wenn er vernünftig gewesen wäre und gewuſst hätte, was für ihn das beste wäre zu thun, sich würde erkühnt haben etwas hievon zu verüben?

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Auch wol, glaube ich, kein Anderer.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Ein Uebel also, wie es scheint, ist es das Beste nicht zu kennen, und die Unkenntniſs des Besten.

Alk. Mich dünkt es.

Sok. Und zwar wie Jenem, so auch allen Uebrigen?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Betrachten wir nun auch noch die-

ses. Wenn dir auf einmal einfiele, weil du meintest es sei so das Beste ein Messer zu nehmen, ins Vorzimmer des Perikles deines Freundes und Vormundes zu gehn und zu fragen ob er drin wäre, in der Absicht eben jenen zu tödten und keinen andern, und sie sagten er wäre drin. Nämlich ich sage gar nicht, dafs du jemals etwas dergleichen werdest thun wollen; sondern ich meine nur wenn du dies gut fändest, da ja nichts hindern kann, dafs nicht dem, der das Beste verbannt auch einmal eine solche Meinung einfällt, dafs er auch das schlechteste für das Beste hält. Oder meinst du das nicht? 144

Alk. Allerdings.

Sok. Wenn du nun im Hineintreten ihn verkenntest beim Anblik und glaubtest, es wäre ein Anderer, würdest du dann wol noch den Muth haben ihn zu tödten?

Alk. Nein, beim Zeus, das dünkt mich nicht.

Sok. Denn nicht den ersten Begegnenden, sondern nur eben jenen wolltest du. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Also wenn du es auch oft unternähmest, jedesmal aber, wenn du im Begriff wärest es auszuüben den Perikles verkenntest, so würdest du ihn wol niemals angreifen?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Und wie? meinst du Orestes würde je seine Mutter angegriffen haben, wenn er sie auf gleiche Weise verkannt hätte?

Alk. Ich glaube wol nicht.

Sok. Denn auch Jener hatte ja nicht die erste beste Frau, noch des ersten besten Menschen Mutter im Sinne zu tödten, sondern seine eigne.

Alk. So ist es.

Sok. Dergleichen zu verkennen ist also besser für die so beschaffenen und mit solchen Meinungen behafteten.

Alk. Das zeigt sich.

Sok. Siehst du also dafs Unkenntnifs von gewissen Dingen, für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut ist und kein Uebel, wie es dir vorher schien.

Alk. So scheint es.

Sok. Willst du nun weiter das folgende erwägen: so kann dich vielleicht dünken es sei ungereimt.

Alk. Was doch eigentlich, Sokrates?

Sok. Dafs es scheint, um es nur heraus zu sagen, als ob der Besiz der andern Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die des Besten besizt, nur selten von Nuzen sei, sondern meistentheils dem Inhaber schade. Betrachte es nur so. Dünkt es dich nicht nothwendig zu sein wenn wir etwas thun oder reden wollen, dafs wir zuvor dasjenige entweder zu wissen glauben oder wirklich wissen müssen, was wir mit einiger Zuversicht reden oder thun wollen?

Alk. Das dünkt mich.

Sok. Also gleich die Redner verstehen entweder uns Rath zu geben oder glauben es zu verstehen, so oft sie Rath geben, der eine über Krieg und Frieden, der Andere über die Erbauung der Mauern, oder die Ausrüstung der Häfen. Mit einem Worte, was der Staat unternimmt gegen einen andern Staat, oder in und für sich selbst, das 145 rührt alles her von dem Rathe der Redner?

Alk. Ganz richtig.

Sok. Sieh nun auch das folgende, wenn es geht. Du nennst doch Einige vernünftig, Andere unvernünftig?

Alk. Gewifs.

SOK. Die Meisten doch wol unvernünftig, und nur die Wenigen vernünftig?

ALK. Gerade so.

SOK. Doch auf irgend etwas sehend nennst du beide so?

ALK. Ja.

SOK. Nennst du nun etwa den, der hierüber Rath zu geben weifs auch ohne zu wissen ob und wenn es besser ist, vernünftig?

ALK. Wohl nicht.

SOK. Auch wohl den nicht, glaube ich, der das Kriegführen selbst versteht, abgesondert jedoch davon wenn und wie lange es das Beste ist. Nicht wahr?

ALK. Ja.

SOK. Also auch nicht wenn Jemand versteht Einen zu tödten, oder des Geldes zu berauben, oder zum Verbannten zu machen aus seinem Vaterlande ohne zu wissen wenn und wem dieses zu thun das Beste ist?

ALK. Auch nicht.

SOK. Den also, der hievon etwas versteht, so dafs ihn zugleich die Erkenntnifs des Besten begleitet. Diese aber war ja wol einerlei mit der des Nüzlichen. Nicht wahr?

ALK. Ja.

SOK. Diesen also wollen wir für vernünftig halten und für einen zuträglichen Rathgeber sich selbst und dem Staat; Jeden andern aber für das Gegentheil hievon. Oder wie denkst du?

ALK. Ich eben so.

SOK. Und wie wenn Jemand das Reiten und das Schiefsen versteht? oder das Ringen und den Faustkampf, oder sonst etwas von den übrigen Kampfspielen, oder auch etwas Anderes von dem, was wir durch Kunst verstehen, wie nennst du den, welcher das versteht was in dieser Kunst

das Beste ist? Nicht wahr in Beziehung auf die Reitkunst einen Bereuter?

ALK. Ja.

SOK. Und wer es in Beziehung auf den Faustkampf versteht den einen Faustkämpfer, und wer in Beziehung auf das Flötenspielen den einen Flötenspieler, und eben so auch bei dem Uebrigen; oder anders?

ALK. Nein, sondern so.

SOK. Dünkt es dich nun nothwendig zu sein, dafs wer hievon etwas versteht zugleich ein vernünftiger Mann ist? Oder sollen wir sagen, daran fehle gar viel?

ALK. Gar viel, warlich beim Zeus.

SOK. Was für ein Staat, glaubst du nun wäre dies, der aus guten Schüzen und Flötenspielern und Kämpfern und den andern Künstlern bestände? und unter diese gemischt einige, wie wir eben sagten welche das Kriegführen selbst verstehen, und das Todtschlagen? und dann noch staatskundige Männer welche recht staatskundig aufgebläht sind; alle diese aber ohne die Erkenntnifs des Besten und ohne einen der da weifs wenn es am besten ist dies alles anzuwenden, und gegen wen?

146 ALK. Ein schlechter wird es sein, denke ich, Sokrates.

SOK. Das würdest du wenigstens sagen, glaube ich, wenn du sähest wie sie ehrgeizig mit einander wetteifern, und Jeder das als den wichtigsten Theil der Staatsverwaltung vorzieht wo er sich selbst noch als den Besten übertrift, ich meine nämlich was im Gebiete jeder Kunst selbst das Beste, das wahre Beste aber für sich selbst und den Staat meistens verfehlt, weil er, glaube ich, ohne Einsicht nur seiner Meinung vertraut. Verhält sich nun dieses so, würden

wir dann nicht das Richtige sagen, wenn wir behaupteten, ein solcher Staat sei voll Verwirrung und Ungesezlichkeit?

Alk. Gewiſs das Richtige.

Sok. Dünkte es uns nun nicht nothwendig, daſs wir dasjenige zwar entweder glauben müſsten zu wissen oder wirklich wissen, was wir mit Zuversicht reden oder thun sollten?

Alk. Das dünkte uns.

Sok. Und daſs nun wenn Jemand thut was er weiſs oder zu wissen glaubt, alsdann auch folgt daſs wir zum Nuzen und Vortheil handeln dem Staat und Jeder sich selbst?

Alk. Wie anders?

Sok. Wenn aber das Gegentheil, dann, glaube ich, weder für den Staat noch für sich selbst.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Und wie? dünkt es dich nun noch eben so oder wieder anders?

Alk. Nein, sondern eben so.

Sok. Behauptetest du nicht auch du hieltest die Mehresten für unvernünftig und nur die Wenigeren für vernünftig?

Alk. Das that ich.

Sok. Behaupten wir nicht auch wiederum, daſs die mehresten das Beste verfehlen, da sie ja meistentheils, denke ich, ohne Einsicht der Meinung vertrauen?

Alk. Das behaupten wir freilich.

Sok. Also ist es den Mehresten zuträglich daſs sie nichts weder wissen noch zu wissen glauben, da sie ja aufgelegter sein werden dasjenige zu thun was sie wissen oder zu wissen glauben, wenn sie es aber thun doch in den mehresten Fällen mehr Schaden davon haben werden als Nuzen?

Alk. Vollkommen richtig.

Sok. Siehst du nun, als ich sagte es möchte wol der Besiz anderer Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die Erkenntnifs des Besten besizt, nur selten nuzen, öfter aber dem Inhaber schaden, ob sich nicht gezeigt hat, dafs ich recht habe?

Alk. Wenn auch damals nicht, so scheint es mir doch jezt so, Sokrates.

Sok. Es mufs also ein Staat sowol als ein Einzelner, wenn er sein Leben richtig führen will, an diese Erkenntnifs sich halten ordentlich wie der Kranke an den Arzt, oder wie an den Steuermann der, welcher mit Sicherheit schiffen will. Denn ohne dieses müssen in Absicht auf den Erwerb äufserer Güter und Leibesstärke 147 und sonst mehr dergleichen je mehr Fahrt die Seele zuvor gewinnt um desto gröfsere Fehler daraus entstehen. Und wer von den sogenannten Wissenschaften und Künsten gar viel besizt, von dieser Erkenntnifs aber verwaiset ist, und nur von irgend einer einzelnen unter den übrigen getrieben wird, wird der nicht in der That und mit Recht vielem Sturme ausgesezt sein, da er ohne Steuermann nicht geringe Zeit des Lebens umhertreibt? So dafs auch hier glaube ich zutrifft was der Dichter als Vorwurf sagt: Welcher gar manches zwar wufste, doch übel nur wufst' er es alles.

Alk. Und wie soll das wol hier zutreffen, Sokrates? mir scheint es gar nicht hieher zu gehören.

Sok. Gar sehr hieher, Aber auch dieser Dichter, Bester, spricht nur räthselhaft, wie auch die andern Dichter fast alle. Und es ist auch ihrer Natur nach die gesammte Dichtkunst räthselhaft, und nicht eines Jeden Sache sie richtig

richtig zu deuten. Und wenn sie dann, aufserdem dafs sie von Natur so ist, noch einen mifsgünstigen Mann ergreift, der seine Weisheit nicht zeigen, sondern soviel irgend möglich ist verbergen will, dann wird es eine über die Mafsen schwer zu beurtheilende Sache, was wol jeder von ihnen meint. Denn du glaubst doch wol nicht, dafs Homeros der weiseste und göttlichste Dichter nicht sollte gewufst haben, dafs es nicht möglich ist etwas übel zu wissen, denn er ist es, welcher von dem Margites sagt, dafs er gar manches zwar wufste, doch übel nur, sagt er, wufst' er es alles. Aber er spricht räthselhaft, glaube ich, indem er sagt übel statt zum Uebel und wufst' er anstatt zu wissen. Daraus wird nun wenn man es zusammennimmt zwar nicht dem Versmaafse geeignet, doch aber das was der Dichter von ihm sagen will, nämlich dafs er gar Manches zwar wufste; aber zum Uebel gereichte es ihm dies Alles zu wissen. Offenbar nun ist, dafs wenn es ihm ein Uebel war vieles zu wissen, er ein schlechter Mensch mufs gewesen sein, wenn man unsern vorigen Reden glauben soll.

Alk. Ich wenigstens bin der Meinung, Sokrates. Oder ich würde schwerlich irgend anderen Reden glauben wenn nicht diesen.

Sok. Und mit Recht bist du der Meinung. Wohlan aber beim Zeus! du siehst ja doch was für eine und wie grofse Verlegenheit sich zeigt; auch selbst scheinst du mir Theil daran zu haben, da du ja nach allen Seiten dich hinwendend auch nirgends zur Ruhe kommst, sondern was du am festesten behauptet hast wieder ausziehst, und nicht mehr derselben Meinung bist. Wenn also auch jezt noch der Gott, zu welchem du gehen wolltest, dir erschiene und dich fragte ehe 148

du noch irgend etwas gebeten hättest, ob es dir genügte, wenn das in Erfüllung ginge, was wir anfänglich sagten, oder auch wenn er dir verstattete selbst zu bitten, was glaubst du wol von dem Angebotenen annehmen oder wessen Erfüllung erbitten zu können, um die Gelegenheit gut zu benuzen.

Alk. Ja bei den Göttern, Sokrates, ich wüſste dir nichts zu sagen, sondern es dünkt mich eine miſsliche Sache zu sein und in der That vieler Vorsicht bedürftig, damit sich nicht einer unvermerkt Uebles erbittet, in der Meinung es sei Gutes, nach weniger Zeit aber wie auch du sagtest widerruft und wieder wegwünscht, was er zuvor herbeiwünschte.

Sok. Hat etwa nicht der Dichter auch etwas mehr gewuſst als wir, dessen wir am Anfang der Rede erwähnten, und der Arges sogar dem Beter zu verweigern bat.

Alk. Mir wenigstens scheint es.

Sok. Auch die Lakedämonier, Alkibiades, mögen sie nun diesen Dichter nachgeahmt oder die Sache auch selbst so überdacht haben, beten immer sowol öffentlich als Jeder für sich beinahe ein ähnliches Gebet, indem sie die Götter anrufen ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen. Mehreres wird niemals Jemand einen von ihnen haben beten gehört. Dennoch sind sie bis auf die jezige Zeit nicht minder beglükt als irgend Andere unter den Menschen. Und sollten sie auch nicht in allen Stükken immer beglükt gewesen sein, so kommt das doch nicht her von ihrem Gebet; denn es hängt doch von den Göttern ab, glaube ich, das zu geben was einer sich erbeten hat oder auch das Gegentheil davon. Auch noch etwas anderes will ich dir erzählen, was ich einst von alten Leuten gehört habe. Als nämlich einst Streit war zwischen den

Athenern und Lakedämoniern begegnete es unserer Stadt, dafs sie immer zu Lande sowol als zur See, so oft es eine Schlacht gab, Verlust erlitt und niemals die Oberhand gewinnen konnte. Die Athener also unwillig über die Sache, und rathlos was sie wol um diesem Uebel abzuhelfen ersinnen sollten, hielten es nach gepflogener Berathung für das Beste zum Ammon zu schikken und ihn über diese Sache zu befragen und aufserdem auch noch darüber, weshalb doch den Lakedämoniern die Götter lieber den Sieg gäben als ihnen, da wir doch, sprachen sie, unter allen Hellenen die meisten und schönsten Opfer bringen und mit Weihgeschenken ihre Tempel geschmükt haben wie keine Stadt sonst und jegliches Jahr aufs prachtvollste und untadelhafteste sie beschikken und mehr Geld hierauf verwenden als alle andere Hellenen zusammen. Den Lakedämoniern aber, sprachen sie, war niemals irgend etwas dergleichen sehr angelegen; sondern so geringschäzig betragen sie sich gegen die Götter, dafs sie sogar immer verstümmeltes opfern und auch in allem übrigen sich um vieles dürftiger in ihrer Verehrung erweisen als wir, da sie doch nicht weniger Reichthum besizen als unsere Stadt. Nachdem sie nun dieses gesagt und gefragt hatten was sie thun sollten um das damalige Uebel wieder abzuwenden, habe der Prophet nichts anders geantwortet, weil eben der Gott es ihm offenbar nicht zugelassen, sondern er habe nur die Athener herbeigerufen und gesagt: Dies spricht Ammon, der Lakedämonier heilige Worte gefallen ihm besser als der andern Hellenen Opfer insgesammt. Soviel habe er gesagt und nichts darüber. Mit diesen heiligen Worten nun scheint mir der Gott nichts anderes zu meinen, als jenes ihr Gebet. Denn dies in der That zeichnet sich gar sehr aus von den übri-

149

gen. Denn die andern Hellenen, indem sie goldengehörnete Stiere darbringen oder Weihgeschenke den Göttern verehren, beten dabei um diese Dinge, die bald gut sind bald schlecht. Indem die Götter dieses Lästerliche hören verwerfen sie alle jene herrlichen Beschikkungen und Opfer. Daher dünkt es mich vieler Vorsicht und Ueberlegung zu bedürfen, was man wol reden muſs, und was nicht. Du wirst auch beim Homeros anderes dem bisher gesagten sehr ähnliches finden. Denn er sagt, daſs die Troer als sie sich gelagert den Göttern vollkommene Festhekatomben brachten, und den Opferduft hätten vom Gefilde die Winde erhoben in den Himmel Süſses Geruches: doch nahmen ihn nicht die seligen Götter abgeneigt, denn verhaſst war die heilige Ilios jenen, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs. So daſs es ihnen nichts nuzte zu opfern und Geschenke zu bringen vergeblich da sie den Göttern verhaſst waren. Denn dergleichen glaube ich haben die Götter nicht an sich, daſs sie durch Geschenke sich bewegen lassen wie ein schlechter Wucherer. Daher auch wir eine einfältige Rede führen, wenn wir in dieser Hinsicht vor den Lakedämoniern Vorzug begehren. Denn das wäre ja arg wenn auf unsere Geschenke und Opfer die Götter sehen wollten, und nicht auf die Seele wer fromm ist und gerecht. Weit mehr, glaube ich, als auf jene köstlichen Beschikkungen und Opfer, welche wer auch vieles gegen die Götter und vieles gegen die Menschen gesündiget hat, sei es ein Einzelner sei es ein Staat, dennoch ungehindert jährlich vollbringen kann. Sie aber die keine Geschenknehmer sind verachten dies alles, wie der Gott sagt, und der Prophet der Götter. Es mag aber wol bei Göttern sowol als bei Menschen die Verstand

haben Gerechtigkeit und Vernunft ganz vorzüglich geehrt sein. Vernünftig aber und gerecht sind keine Andern als die, welche wissen was man thun und reden mufs gegen Götter und gegen Menschen. Ich möchte aber auch von dir gern hören was du in Gedanken hast hierüber.

Alk. Mir meines Theils, Sokrates, erscheint es gar nicht anders als dir und dem Gott. Es wäre ja auch nicht recht, wenn ich dem Gott zuwider meine Stimme abgeben wollte.

Sok. Du erinnerst dich also doch der Behauptung, dafs du in grofser Verlegenheit wärest um dir nicht unbewufst übles zu erbitten in der Meinung es sei gutes.

Alk. Das thue ich.

Sok. Du siehst also, wie gar nicht sicher es für dich ist betend dem Gotte zu nahen, damit er nicht wenn es sich so träfe, dafs er lästerliches von dir hört dieses ganze Opfer verwirft, oder du auch vielleicht noch etwas anderes davonträgst. Daher dünkt mich das Beste, dafs du dich ruhig verhältst. Denn des Gebetes der Lakedämonier wirst du dich, glaube ich, als ein Eingebildeter, das war uns ja wol der schonendste Name für die Unvernunft, nicht bedienen wollen. Also ist es nothwendig zu warten bis einer lernt, wie er sich mufs gegen Götter und gegen Menschen verhalten.

Alk. Wann aber wird diese Zeit sein, o Sokrates? und wer der Unterrichtende? Denn gar gern, glaube ich, möchte ich diesen Menschen sehen, wer er ist.

Sok. Der ist es, der Sorge für dich trägt. Allein so wie Homeros sagt, dafs Athene dem Diomedes erst mufste die Finsternifs den Augen entnehmen, dafs er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen, so glaube ich mufs auch er zuvor von deiner Seele die Finsternifs

hinwegnehmen die jezt darauf liegt, und dann erst dasjenige beibringen, wodurch du erkennen wirst was gut ist oder auch böse. Denn jezt dünkt mich kannst du es noch nicht.

Alk. Er nehme also hinweg die Finsterniſs wenn er so will oder sonst etwas. Denn ich bin willig mich weder dem noch jenem zu entziehen was Jener anordnet, wer er auch immer ist, wenn ich nur dadurch kann besser werden.

151 Sok. Eben so ist auch jener dir, es ist nicht zu sagen wie sehr, zugethan.

Alk. Bis dahin dünkt mich nun auch das Beste das Opfer aufzuschieben.

Sok. Ganz recht, daſs es dich so dünkt. Denn es ist sicherer als auf eine so groſse Gefahr es zu wagen.

Alk. Wie aber, Sokrates, wenn ich diesen Kranz hier, da du mich gut berathen zu haben scheinst, dir aufsezte. Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles was sonst gebräuchlich ist alsdann verehren, wann ich jenen Tag kommen sehe. Er soll aber bald kommen, wenn sie nur wollen.

Sok. Wohl! ich nehme dieses an, und auch sonst, glaube ich, werde ich Alles was du nur geben magst, gern annehmen. Und wie Kreon beim Euripides als er den Teiresias kommen sah mit Kränzen, und hörte, er habe den ersten Sieg über die Feinde davon getragen vermöge seiner Kunst, sagt Zur Vorbedeutung nehm ich an siegreichern Kranz, denn mit dem Sturme kämpfen wir izo wie du weiſst: so nehme auch ich dieses dein Urtheil zur Vorbedeutung, denn ich dünke mich in nicht leichterem Sturme mich zu befinden als Kreon und wünschte wol der Siegbekränzte zu werden unter deinen Liebhabern.

ANMERKUNGEN.

ZUM CHARMIDES.

Seite 9. Zeile 29. bei seinen Aufforderungen. Man sehe *Plat. Ep. VII. p.* 324. *D.*

Ebend. Z. 32. bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates. Xenophon erzählt diese *Mem. Socr. I*, 2, 33.

S. 10. Z. 9. wie ihn Xenophon darstellt, *Mem. Socr. III*, 7, welches Gespräch überhaupt zu vergleichen ist.

S. 11. Z. 6. gegenüber dem Tempel der Basilika. Basilika, die Halle des Archon Basileus am Tempel des Zeus Eleutherios.

S. 12. Z. 37. wie Kreide an der Wand. Das Hellenische Sprichwort ist hergenommen von den mit Mennig bestrichenen Schnüren, durch deren Anschlagen Maurer und Zimmerleute den Werkzeugen den Weg bezeichnen. Eine weiſse Schnur auf weiſsem Stein giebt nichts zu erkennen.

S. 13. Z. 37. Verwandschaft mit dem Solon. Dropides, der Urgroſsvater des Kritias, wird von dem *Diog. Laert. III*, 1 und dem *Proclus* für einen Bruder des Solon ausgegeben. Die andern Lebensbeschreiber bestimmen die Verwandschaft nicht, auch erwähnt Plutarchos im Solon nichts von seinem Bruder Dropides. Gewiſs ist jene Angabe falsch; denn die Stelle im *Timaeos p.* 20. *e.* ist ausdrüklich dagegen, und läſst nur auf eine minder nahe Verwandtschaft schlieſsen. Von allen diesen Verherrlichungen flieſst übrigens genug

auf Platon selbst zurük, da Kritias sein Grofsoheim war und Charmides sein Mutterbruder; ohne jedoch dafs dieses als Ahnenstolz auszulegen wäre. Denn dem Kritias etwas Angenehmes zu sagen neben dem verstekteren Bittern hatte Platon wohl Ursach, und wüfste man von dem Charmides noch etwas mehr als Xenophon *Hist. Gr. II.* 4, 12 von ihm sagt, so könnten wir vielleicht einen Grund ahnden, warum ihm Platon dieses schöne Denkmal sezte. Was des Kritias Dichtkunst betrifft, so werden sonst besonders Elegien von ihm genannt; die unten angezogene Stelle indefs scheint eher aus einem jambischen Gedicht zu sein.

S. 17. Z. 18. Aerzte zu sein. Die Worte σωφρωσύνης τε καὶ ὑγιείας können unmöglich etwas anderes sein als Glosse eines unverständigen Klüglers der das θατέρου nicht zu deuten wufste, welches doch klar genug auf Leib und Seele geht. Uebrigens ist χωρὶς in der Uebersezung eben so als Adverbium genommen, wie der Glossator es genommen hat, wenn er nicht ganz unklug gewesen ist. Die zufällige Stellung des Genitivs ist minder hart als die Ellipse die man sonst annehmen müfste χωρὶς τοῦ θεραπεύειν θάτερον.

S. 18. Z. 25. deinen Oheim Pyrilampes. Dieser mufs also ein Mutterbruder des Charmides gewesen sein. Uebrigens ist das τοῦδε in der Uebersezung ausgelassen; es scheint, da sich nirgends eine Spur findet, dafs Pyrilampes als gegenwärtig in der Palästra anzunehmen ist, hier ein Fehler zu liegen. Wahrscheinscheinlich hat sich dieses τοῦδε auf den Kritias bezogen, und es ist (nächst dem μὲν) ein Wort ausgefallen, welches seine Verwandtschaft mit dem Pyrilampes bezeichnete. Auch das δὲ hinter σοῦ scheint diese Vermuthung zu bestätigen. Das feste Land ist Klein-Asien. Pyrilampes war aber keiner vom festen Lande, da sein Haus vorher ausdrüklich ein Athenisches genannt wird. Ist also das οὐδεὶς τῶν ἐν τῇ ἠπείρῳ zu dulden? Die Uebersezung drükt sich aus als wäre zu lesen οὐδεὶς τοῖς etc.

S. 22. Z. 29. und auch sonst nirgends. Anstatt οὔτε ἄλλοθι lese man οὐδὲ ἄλλοθι; es ist das zweite Glied zu dem οὐδὲ ταύτῃ, wovon die vorhergehenden beiden οὔτε nur Unterabtheilungen waren. Unmittelbar darauf möchte ich eher das ἡσύχιος für eingeschlichen halten als das κόσμιος.

S. 23. Z. 22. Nicht gut ist Schaam. In der schon im Laches angeführten Homerischen Stelle steht ἀγαθὴ; hier aber hatte Platon bis izt von der Besonnenheit als einen καλὸν geredet. Bloſs hierauf beziehen sich die lezten vorhergehenden Fragen, um wenigstens für diesen Fall die Gleichheit des καλὸν und ἀγαθὸν zu zeigen. Es erhellt auch aus diesem bei näherer Betrachtung, daſs Platon unter καλὸν die sittlichen Eigenschaften als Gegenstand der Betrachtung bloſs an sich, gleichsam als ruhend dachte, unter ἀγαθὸν aber als wirkend, es sei nun nach innen oder nach auſsen.

S. 25. Z. 5. und Kopfbinden. Ich will diese unzuverläſsige Uebersezung des vieldeutigen στλεγγίς nicht sehr in Schuz nehmen. Nur soviel ist klar, daſs es mit unter das σκυτοτομεῖν gesezt ist und also ledern sein muſs.

S. 27. Z. 8. Nicht die Verrichtung ist Schande. *Hesiod. O. e. D.* 311. Hier indeſs möchte ich den im Gebrauch der Dichter sonst nicht immer zu lobenden Platon doch vertheidigen, daſs auch er nämlich οὐδὲν nicht zu ἔργον gezogen hat, sondern nur meint, wenn Hesiodos irgend etwas unehrbares unter ἔργον mit verstanden hätte würde er nicht so allgemein gesprochen haben.

S. 30. Z. 25. dir beistimmen oder nicht. Wenn auch Sokrates weiſs was die Besonnenheit ist, folgt daraus, daſs er auch den Kritias, sobald er nur wollte, müſste überzeugen können? Und hatte Kritias irgend etwas gesagt, was den Sokrates darauf bringen konnte sich hiegegen zu verwahren? Nur soviel folgt, wenn Sokrates weiſs, daſs er des Kritias Meinung gleich

mufs bejahen oder verneinen können; und nur gegen diese Voraussezung will sich Sokrates verwahren, wie aus dem folgenden deutlich genug erhellt; aus den Worten nämlich: *ἀλλὰ ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ ἀεὶ τὸ προτιθέμενον*. Und noch mehr *Σκεψάμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν εἴτε ὁμολογῶ εἴτε μή*. Also kann er jezt noch nicht weder *ὁμολογεῖν* noch *ἀποφᾶναι*. Und aus diesen lezten Worten, die das obige nur wiederbringen, lese man heraus: *ὁμολογήσαντος ἢ οὔ* anstatt *σοῦ*.

S. 37. Z. 4. ob gar nichts so geartet ist. Die Worte *πλὴν επιςήμη* gehören offenbar nicht hieher, sondern sind Zusaz eines klügelnden Lesers. Denn wenn gleich von vorne herein die Erkenntnifs von allem Zweifel ausgenommen und vorausgesezt wird, sie sei allerdings was sie ist in Beziehung auf sich selbst, wie doch durch diese Worte geschieht: wie kann es, gleich darauf als der lezte zu untersuchende Punkt aufgestellt ob wenn es solche Dinge gäbe, die Erkenntnifs auch wirklich darunter gehörte? Dagegen ist das Schema der Untersuchung ganz richtig wenn jene Worte ausgelassen werden.

S. 38. Z. 34. und ob er weifs. Auf alle Fälle ist dieses der Unterschied von welchem Sokrates im folgenden handelt, zwischen dem *εἰδέναι ἃ τις οἶδε* und *ὅτι οἶδε*. Nothwendig mufs dieser hier zuerst angedeutet sein, wenn Platon nicht ganz schlecht und sich selbst unähnlich soll geschrieben haben. Sehr wahrscheinlich ist daher, dafs einige Worte etwa auf folgende Art ausgefallen sind: *ὡς ἔςι τὸ αὐτὸ ὅτι τις οἶδεν εἰδέναι καὶ ἃ τις οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν εἰδέναι*. Den folgenden Saz *ταυτὸν οὖν ἐςιν* etc. hat Heindorf zur Genüge aufgeklärt. Doch scheint es fast leichter das zweimalige *ἐπιςήμη* und *ἀνεπιςημοσύνη* durch ein unterschriebenes Jota in den Dativ zu verwandeln.

S. 40. Z. 25. Dafs nun der Arzt. Die Uebersezung liest hier so: *ὅτι μὲν δὴ ἐπιςήμην τινὰ ἔχει, γνώσεται ὁ σώφρων τὸν ἰατρόν· εἰ δὲ δεῖ πεῖραν λαβεῖν*

ἥτις ἐστὶν, ἄλλο τι σκέψεται ὧν τινων; ἢ etc. Dafs in dem ersten Saz bei dieser attischen Structur der Accusativ erst nachgebracht wird, könnte verdächtig scheinen. Man denke aber, Platon habe das Subject erst auslassen gewollt und dann bei dem heranrükkenden Nominativ σώφρων die Zweideutigkeit bemerkt, so war nichts natürlicher, als dafs er sich der Freiheit die ihm die Sprache darbot bediente, um das Subject noch nachzubringen. Kenner des Platon werden wissen, wie oft man sich seine Licenzen nur aus solchen Aehnlichkeiten des Geschriebenen mit dem Gesprochenen erklären kann. Der ἄλλος τις des Ficin will sich doch gar nicht hieher schicken, denn das ganze Exempel ist ja nur aufgestellt um zu zeigen wie weit man mit der σωφροσύνη allein ohne Heilkunde kommen kann.

S. 44. Z. 13. aus der Pforte von Horn etc. *Od. XIX*, 562 folg.

Denn es sind zwo Pforten der nichtigen Traumgebilde:
Diese von Elfenbein gebaut, und jene von Horne.
Die nun gehn aus der Pforte geschnittenes Elfenbeines,
Solche täuschen den Geist durch wahrheitlose Verkündung;
Aber die aus des Hornes geglätteter Pforte herausgehn,
Wirklichkeit deuten sie an, wenn der Sterblichen einer sie schauet.

S. 45. Z. 23. sondern du scheinst mir. Besser liest man wol αὖ δοκεῖς als εὖ. Unmittelbar vorher aber mufs, wiewol der Vorschlag hart klingt, für ζώντων gelesen werden ζῶντα. Theils erfordert das ἀφορίζεσθαι τὸν εὐδαίμονα einen Accusativ; theils vornämlich mufs das περί τινων nothwendig Neutrum sein, weil es sich als Beschränkung der Allgemeinheit lediglich auf das Adverbium ἐπιστημόνως bezieht. Vermuthlich sind

hier wieder die Spuren jenes Klüglers, der einmal jenes περί τινων für das Masculinum genommen hatte.

S. 46. Z. 6. Was doch aus allem gegenwärtig etc. Hier scheint offenbar aus dem Laches vorausgesezt, dafs jede Erkenntnifs für ihren Gegenstand auf alle Zeiten gehe. Man kann beiläufig hieraus sehen, in wiefern Platon den Sokrates an eine Wahrsagekunst glauben läfst; da ja das Zukünftige für ihn kein besonderer Gegenstand ist, sondern jedes Zukünftige von dem erkannt wird, der auch das ähnliche Gegenwärtige erkennt.

S. 47. Z. 2. so dafs wenn diese die nuzende ist. Man wird lesen müssen ὥςε εἰ αὕτη ἐςὶν εὐφέλιμος, ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη ἢ ὠφελίμη ἡμῖν. Der Sinn fordert dies, wie Jedem von selbst einleuchten wird.

ZUM EUTHYPHRON.

Seite 56. Z. 7. Im Kratylos. S. 396. d. *Bip. III.* p. 256.

S. 57. Z. 9. eine Staatsklage. Dem fremden Ausdruk mufs die von der unsrigen abweichende und vielleicht mehr folgerechte Eintheilung des athenischen Rechtes zur Entschuldigung dienen. Oeffentliche Klagen γραφοὶ waren nur solche, die sich unmittelbar auf den Staat bezogen, und so war der Todtschlag dessen Euthyphron seinen Vater anklagen wollte immer nur eine δίκη.

S. 61. Z. 3. den Vater selbst. Sehr wahrscheinlich mufs man wol mit dem *Cod. Tub.* und *Zittau.* die Worte τῷ πατρὶ als Glosse zu αὐ τῷ löschen.

S. 16. Z. 23. zum Priester. Diese Uebersezung des hellenischen ἐξηγητὴς ist aufs wenigste unvollständig. Dies waren religiöse Consulenten, Leute bei denen man sich Raths erholte, was für heilige Gebräuche in einzelnen Fällen zu vollziehen waren; ob auch Priester mag nicht ganz entschieden sein. Dem hellenischen Leser wird die Untersuchung in *Ruhnkenii Timaeus* nicht unbekannt sein.

S. 62. Z. 2. auf das göttliche, und wie es. Nicht mit Ueberzeugung ist die Uebersezung hier unserm Text treu geblieben. Oder vielmehr auch nicht treu, denn der Text sagt nichts von dem, und τὸ θεῖον mufs nothwendig die Gottheit heifsen, wie aber die sich verhalte gegen das ὅσιον und ἀνόσιον, darüber war gar keine Frage gewesen kann auch überall keine sein. In des Sokrates Antwort findet sich auch nichts von der Gottheit, sondern nur von dem was sich auf sie bezieht. Daher wahrscheinlich ein Unverständiger die Worte aus jener späteren Stelle herübergezogen, und den andern gemäfs in den Singularis verwandelt hat. Also „verstehn sie sich darauf wie es mit dem frommen" u. s. w.

S. 64. Z. 24. auch wir es zugeben. Merkwürdig und in den besten Platonischen Werken wol nicht gewöhnlich ist dieses wir. An einer Stelle wo an keine Theilnehmung zu denken ist, sondern Sokrates sich noch mit seinem Unterredner in Entgegensezung denkt.

S. 64. Z. 37. theils auf dem Teppich. Man mufs wol von den andern heiligen Orten oder Gelegenheiten die Maler nicht bis hieher zum Teppich herübernehmen, denn auf diesem an jedem grofsen Panathenäon erneuerten war wol alles eingewebt nicht gemalt.

S. 65. Z. 34. Diese Gestalt oder Idee. Oben zweimal wurde ἰδέα blofs Gestalt übersezt. Hier habe ich das ursprüngliche auch uns gewöhnliche Wort mit herzugezogen, da auch in dieser Behandlung Platon es gleichsam einführt und auf die eigentlichste Bedeutung mit zurükweiset.

S. 66. Z. 24. Mich dünkt. Diese Stelle ist wol nicht ohne Fehler. Zuerst kann δοκῶ keine Antwort sein auf εὖγέ φαίνεται εἰρῆσθαι; dann weiſs auch Niemand wie εἴρηται γὰρ hieher gehört. Die Uebersezung nimmt sich also δοκεῖ, und um nicht zu glauben, daſs das εἴρηται γὰρ nur von unten heraufgekommen, auch εἴρηται γοῦν.

S. 72. Z. 11. Bald mein Guter. Dies scheint fast eine von den seltenen Stellen zu sein, wo τάχα bald heiſst, wenigstens würde sonst nicht ohne groſse Härte etwas fehlen. Nur darf man dieses bald nicht als ein Voraussehen der folgenden Widerlegung nehmen, sondern nur als Ueberzeugung, daſs das Glauben sich durch die Untersuchung in ein Wissen verwandeln werde.

S. 73. Z. 29. Nicht daſs es von allen Göttern. Zu ändern ist wol hier nichts, als daſs man statt ἀλλ' ὅ τι die bekannte fragende Formel ἄλλο τι liest.

S. 74. Z. 2. Das Gottgefällige. Am besten und gründlichsten ist dieser Stelle geholfen durch die äuſserst scharfsinnige und leichte Bastische Einschiebung der Worte τὸ θεοφιλὲς am Ende der Antwort.

S. 76. Z. 9. so will ich dir selbst helfen. Es ist doch kaum anders möglich als mit der Florentinischen Handschrift das δεῖξαι zu löschen. Denn es paſst weder zu dem ξυμπροθυμήσομαι, oder wie kann man jemand helfen zeigen? noch auch zu dem μὴ προαποκάμῃν. Auch kann es sehr leicht aus einer Glosse eingeschlichen sein.

Ebend. Z. 27. was jener Dichter. Der Scholiast schreibt diese Verse dem Stasinos zu in seinem Κυπρίοις; der Scholiast des Sophokles hingegen dem Epicharmos.

S. 80. Z. 20. Die Dienstleistung an Götter. Diese Hinweisung auf das Werk der Götter und unsere Dienstleistung dabei ist der einzige Wink fast, der einen aufmerksamen Leser zu einer Erklärung der Frömmigkeit

keit in dem Sinne des Platon hinführen könnte. Er bezeugt dies selbst S. 81.

S. 82. Z. 16. Welches sonst? Das ἄλλο τι des Textes ist gewiſs falsch, denn diese Formel steht nie so abgesondert von dem Inhalt der Frage. Weit besser das so gut begründete ἀλλὰ τί, und vielleicht noch besser wenn es hieſse ἀλλὰ τί μήν.

ZUM PARMENIDES.

Dieses Gespräch haben einmal mein Freund Heindorf und ich so gemeinschaftlich durchgearbeitet, daſs von vielen Verbesserungen des Textes sich nicht mehr entscheiden läſst, wem sie oder wieviel davon Jedem zukommen. Daher ich es auch nicht überall bestimmen oder erwähnen konnte. Daſs er aber an den besten den gröſsten Antheil hat, bleibt ihm vorbehalten; und wenn ihm unter den von mir später gewagten einige ganz miſsfallen sollten, wird er wol Gelegenheit finden sich davon zu reinigen. Viele bloſs grammatische Kleinigkeiten wurden bei dieser Gelegenheit berichtiget, welche hier aber sind übergangen worden. Vielleicht ist jedoch manche von diesen Verbesserungen schon in Cornars Uebersezung stillschweigend enthalten, welche nicht konnte verglichen werden.

S. 96. Z. 9. Stelle im Charmides. S. 169. Ein groſser Mann aber muſs es sein u. s. w.

S. 103. Z. 5. Sondern Kephalos sei auch ein anderer weit jüngerer gewesen. Das gröſste Hinderniſs den Vater des Lysias zu verstehen würde das sein, wenn die Nachricht gegründet wäre, daſs Lysias zu Athen geboren und daſs sein Vater noch vor seiner Auswanderung nach Thurioi gestorben. Das erste sagt

auch Dionysios II. 82., das lezte nur der von gründlichen Forschern genugsam verachtete Verfasser des Lebens der zehn Redner. Durch das lezte würde die Voraussezung der Republik völlig umgestofsen, denn Platons Brüder könnten dann nie mit dem Kephalos in Unterredung gewesen sein. Durch das erste würde des Kephalos Einwanderung so früh gesezt, dafs das Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides noch nicht könnte gehalten worden sein. Allein dies wäre freilich ein Nebenumstand, den Platon leicht konnte übersehen haben. Indefs ist in solchen Dingen wol selbst beim Dionysios schwer zu entscheiden, was beglaubigte Nachricht sein mag, oder worin er nur einer allgemein angenommenen Meinung folgt. Es ist bei dieser Gelegenheit nachzuholen, dafs auch im Phädros, wo es auf die Zeitrechnung des Lysias ankam, überall die Angaben des Dionysios, nicht aber die im Leben der Zehn Redner befolgt sind. Worüber nur deshalb einige Worte sollen gesagt werden, weil F. C. Wolf in seiner Uebersezung der Republik Th. I. S. 7. das Gegentheil gethan hat. Beide stimmen überein in der Angabe der Rükkehr des Lysias nach Athen, als Kallias zum erstenmal Archon war, *Olymp. XCII.*, 1. Dionysios fügt hinzu, dafs Lysias damals sieben und vierzig Jahr alt gewesen, wonach seine Geburt in *Olymp. LXXX.*, 2. fällt; da hingegen jenes Buch ihn *Olymp. LXXXII.*, 2. läfst geboren werden. Nach beiden geht er funfzehn Jahr alt nach Thurioi, welches nach der Angabe des Dionysios ganz richtig auf *Ol. LXXXIV.*, 1. trifft, wo die Kolonie wirklich angelegt wurde, nach der andern aber auf *Ol. LXXXVI.*, 1., acht Jahre später, als dort etwas bedeutendes zu vertheilen war. Die Verwirrung der lezteren Angabe geht auch daraus hervor, dafs der Verfasser den Lysias bis zum drei und sechzigsten Jahr bei den Thuriern bleiben läfst, und also sich selbst widerspricht. So mag auch jene Angabe vom frühen Tode des Kephalos nur Vermuthung sein, weil man nicht zu erklären wufste, was doch sehr gut zu erklären

ist, wie Kephalos die Söhne, und den einen so jung habe auswandern lassen.

Ebend. Z. 23. den auch Plutarchos offenbar nur aus unserer Stelle ihm aneignet. Man sehe *Plut. de frat. am. II.* 484. *E.* „So wie Platon seine Brüder durch Einführung in die schönsten seiner Schriften berühmt gemacht hat, den Glaukon nämlich und Adeimantos in den Staat, Antiphon aber den jüngsten in den Parmenides." — Den Ruhm übrigens, von der Philosophie zur Pferdezucht übergegangen zu sein, würde Plutarchos schwerlich mit diesem Antiphon theilen wollen.

S. 108. Z. 10. in Melite. Zunft des Kekropischen Stammes.

S. 110. Z. 10. glaubt ihr. Ich rufe aus dem drei Ausgaben einstimmigen Zeugniſs das ὑμῖν zurük, welches Stephanus wol nur dem Ficin zu Liebe aus dem Text verdrängt hat. Daſs es einen besseren Sinn giebt ist offenbar. Noch leichter aber wird die Struktur des ganzen Sazes, wenn man auſserdem anstatt τὸ οὖν mit Spalding lesen will τῷ οὖν, weil alsdann das sonst müſsige τὰ εἰρημένα seine Stelle bekommt. — Bald darauf in den Worten ὡς εἰ ἕν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα etc. ist unser Text durch schlechte auch vom Ficin befolgte Interpunktion ganz unsinnig, und kurz darauf lese ich anstatt ταῦτα καὶ πλείω, ταυτὰ καὶ πλείω.

S. 112. Z. 21. Von dem eben angeführten. Hier sollte die Uebersezung wol nicht dem Texte treu geblieben sein, sondern lieber der gewiſs gegründeten Vermuthung gefolgt, daſs man wie tausendmal lesen müsse ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον.

S. 114. Z. 8. in bodenlosen Albernheiten. Man sehe die Vorr. Cornar hat seine Muthmaſsung wol nur aus dem Ficin gemacht. Wyttenbach zum *Plut. de sera num. vind. p.* 72. will aus dem Synesias ἄβυσσον corrigiren. Allein dieser scheint doch etwas an der Stelle gemeistert zu haben; denn er braucht das Wort als

Hauptwort, so daſs um ihm recht zu folgen man auch *Φλυαρίας* lesen müſste.

Ebend. Z. 27. entweder den ganzen Begriff oder einen Theil davon. Hier ist die Ursach, um derentwillen ich *μεταλαμβάνειν* und *μετέχειν* nicht gleich habe Theilnehmen und Theilhaben übersezen können. In dem spizfindigen Gespräch hätte man solche Redensart entweder das Ganze hat Theil oder der Theil hat Theil gar nicht ungebraucht oder ungeahndet hingehn lassen können. Erst späterhin, nachdem Parmenides selbst um denselben Begriff zu bezeichnen sich des Ausdruks *κοινωνία* bedient, habe ich diesen als einen Uebergang angesehen, um auch bisweilen für *μετέχειν* Theilhaben sagen zu können. Auch ist die gegenwärtige Uebersezung in der Etymologie und im Zusammenhang, wie man aus dem gleich folgenden sieht.

Ebend. Z. 35. sollte ihn denn hindern drin zu sein. Statt *ἓν εἶναι*; lese ich schon hier *ἐνεῖναι*, so wie unmittelbar darauf mit Heindorf *ἔνεσαι* statt *ἓν ἔσαι*. Wäre die Frage vom Eins sein ausgegangen: so müſste Sokrates offenbar gefragt haben, wie hindert ihn denn daran, nämlich in Jedem zu sein, das Eins sein, welches aber der Text gar nicht besagt.

S. 115. Z. 1. Nicht doch, habe Sokrates gesagt. In dieser gewiſs verdorbenen Stelle, man sehe auch darüber die Varr, und wie der *Cod. Tub.* die stärkste Aenderung rechtfertiget, bin ich Heindorfs gründlich heilender Verbesserung gefolgt. Er lieſst nämlich das Ganze so *Οὐκ ἄν, εἴγε, φάναι, οἷον ἡ ἡμέρα μιὰ καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα, πολλαχοῦ* etc.

S. 115. Z. 18. sondern nur ein Theil von Jedem. Der Text *ἀλλὰ μέρος ἑκάσου ἂν ἓν εἴη* sagt etwas, das hier gar keinen Sinn hat. Man lese *ἀλλὰ μέρος ἑκάσῳ ἂν ἐνείη*.

Ebend. Z. 29. wenn jedes einen kleinen Theil von der Gleichheit bekommt. Dem Text ist hier wieder kein Sinn abzugewinnen. Man lese

τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι, etc. Und bald darauf τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν verwandle man in τούτου δὲ αὐτὸ τὸ σμικρόν.

S. 116. Z. 14. dieselbe Gestalt oder Idee. Platon führt hier das Wort ἰδέα in einer so bestimmten Beziehung auf das Sehen ein, dafs ich nicht umhin gekonnt habe, wie im Euthyphron durch die doppelte Uebersezung aufmerksam darauf zu machen. Genau ist aber überall γένος durch Gattung wiedergegeben, εἶδος durch Begriff, ἰδέα durch Idee. Der Leser wird so am besten sehen, dafs es überall derselbe Begriff ist, den die verschiedenen Ausdrükke nur von verschiedenen Seiten darstellen.

S. 117. Z. 6. Und dies als Eins bemerkte. Nur ungern bin ich dem Text treu geblieben. Denn ich läse weit lieber auch hier τὸ νοούμενον ἐκεῖνο „Und eben dies in den Dingen bemerkte".

S. 118. Z. 32. jedem besondern Begriff ein eignes Sein für sich zuschreibt. Wie der Text jezt lautet, wird entweder gar nicht gesagt was gesagt werden soll, oder man mufs οὐσία Begriff oder Wesen übersezen. Dies ist freilich öfters der Fall: aber alsdann wird der Begriff allemal in Beziehung auf seinen besondern Inhalt gedacht, wie auch wir das Wort Wesen nur so gebrauchen, und dies ist hier abermals nicht anwendbar. Daher seze ich voraus, dafs zwischen ἑκάστου und οὐσίαν das Wort εἴδους ausgefallen ist, welches wegen der drei gleichen Buchstaben sehr leicht geschehen konnte. Auch so giebt übrigens diese Stelle der Meinung, als werde eigentlich die Hypostasirung der Ideen vorausgesezt und besprochen, keinen Vorschub; weshalb überhaupt, wer sich nicht selbst zurechtfinden kann, auf Tennemanns System II. 97. folg. verwiesen wird.

S. 120. Z. 14. als ob es Ideen davon gäbe. Gewifs mufs man statt ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας lesen ὡς ἰδέας αὐτῶν οὔσας. Denn ἰδέα αὐτὴ ist ein ganz unstatthafter Ausdruk hier, da bei der Idee selbst nicht

Begriff und Einzelnes unterschieden wird. Dagegen lezteres ganz mit der Lage des Streites übereinstimmt, da nämlich ungewiſs ist ob es von Allem Ideen gäbe. Es ist nur ein veränderter Ausdruk für das, was oben *p.* 130. *d.* hieſs εἰς ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν εἴδη ἔχειν.

S. 122. Z. 28. als du diesem sagtest. πρὸς τοῦτον muſs man lesen anstatt πρὸς τοῦτο. Es ergiebt sich auch schon aus dem Ficin.

S. 124. Z. 32. wie dem Rosse des Ibykos. Der Scholiast hat die Stelle aufbehalten. Was hieher gehört, ist folgendes: Ἦ μὰν τρομέω νιν (sc. τὸν ἔρωτα) ἐπερχόμενον, ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλόφορος ποτί γήραϊ ἀσκῶν (l. ἀέκων) συν ὄχεσι θοοῖς, εἰς ἅμιλλαν ἔβα. „Warlich ja, ich erzittre dem Kommenden, wie das joch-„tragende Roſs auch das vielbelohnte im Alter unwillig „nur mit dem schnellen Wagen zum Kampfe zieht." — Ob man im folgenden nothwendig entweder mit Ruhnken *Tim. p.* 119. πέλαγος oder mit Cornar und dem *Cod. Tub.* διανύσαι lesen müsse, bezweifle ich.

S. 126. Z. 36. Also wäre eins davon. Um weder die Platonische Redeform zu entstellen, noch das sogleich folgende ὅλον ohne Bezug zu lassen, muſs wol gelesen werden ἄν τι εἴη αὐτοῦ statt ἄν τι εἴη αὐτό.

S. 128. Z. 10. oder durch Veränderung sich bewegen. Die Participien περιφερόμενον und ἀλλοιούμενον erfordern ein anderes Zeitwort als χώραν ἀλλάττει, und der Uebersezer wenigstens muſs κινεῖται suppliren.

Ebend. Z. 19. einwohnen. Wieder einmal ἐνεῖναι zu sagen statt ἓν εἶναι. Ficin scheint αὐτὸ ἓν gelesen zu haben; das ist doch etwas.

S. 129. Z. 4. sondern nur dem Verschiedenen. Das ἑτέρου hinter ἑτέρῳ hat sich gewiſs nur aus dem vorigen ἕτερον δέ γε ἑτέρου eingedrängt, und hat hier keinen Sinn.

Ebend. Z. 26. Allerdings. — Also etc. Die Fortschreitung ist hier so ungewöhnlich schnell für dieses

Gespräch, dafs man glauben möchte es wäre noch eine Zwischenfrage ausgefallen, etwa: *διαφέρει γουν τὸ ἕν καὶ τὸ ταυτόν; πάνυγε.*

S. 133. Z. 4. Wird geworden sein. Man mufs hier wol beide Male das *γενήσεται* in *γεγενήσεται* verwandeln, um den Paralelismus der Zeit zu erlangen den Plato beabsichtigt, und den auch Ficin wiedergiebt.

S. 134. Z. 15. wenn Eins eins. Ohnstreitig mufs das ausgefallene zweite *ἓν* aus dem obigen erzeugt werden, und man mufs lesen *εἰ ἓν ἕν.*

S. 135. Z. 3. Das Eins des Seienden zu sein oder das Seiende des Eins. Nothwendig mufs das *μόριον* jedesmal gelöscht werden. Das *ἓν* ist nicht ein Theil des *ὄν*, sondern nur das *ἐν ὄν*; so auch das *ὄν*. Auch hat schon Ficin das richtige. Dieselbe Art des Ausdruks war oben *ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἰὴ ἂν.*

Ebend. Z. 29. wenn doch nicht das Eins das Sein ist. Ich lese *εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἓν* und rufe im folgenden aus allen drei Ausgaben zurük *αλλὰ ὡς ἓν οὐσίας μετέχεν.* Am besten hätte ich wol ganz genau übersezt: sondern nur als Eins das Sein in sich hat.

S. 137. Z. 1. und dreimal zwei. Anstatt *δὶς τρία* mufs man lesen *δύο τρὶς.* Die Sache spricht selbst für sich.

S. 138. Z. 23. Das Eins ist also eins und vieles. Aus dem vorigen ist deutlich genug, dafs hier nicht mehr die Rede ist von dem *ἓν ὄν* und dafs das *ὄν* nur aus dem obigen herunter genommen ist. Man lese also *τὸ ἓν ἄρα ἕν τε ἐςί που* etc.

Ebend. Z. 31. und wem irgend eins von diesen fehlt. Ficin hat dieses *τοῦ* zu dem *ἓν* gezogen; aber Platon läfst das *ἓν* nie ungebeugt. Es ist aber auch sonst nothwendig *κἄν του* zu lesen: denn dieses *του* mufs der Genitiv sein des folgenden *τι* und das *ἕν* ist zu *ὁτιοῦν* zu ziehn, wie oben 143 *a. ἑνὸς ὁποιουοῦν.*

S. 139. Z. 20. weder in allen noch in einigen. Dieser Fall von einigen kann unmöglich fehlen, da er

hernach besonders abgehandelt wird; eher der von einem, welcher mit dem von Allem verbunden ist. Ich lese also οὔτε ἕν τισι. Wenn nicht Jemand lieber beides neben einander stellen will.

S. 139. Z. 25. und das Ganze in ihm nicht ist. Hier sind wieder die gewohnten Fehler. Man lese τὸ δὲ ὅλον ἐν τούτῳ μὴ ἔνι, πῶς ἔτι ἔνγε τοῖς πᾶσιν ἐνέσαι;

S. 140. Z. 3. alle seine Theile ist. Man lese μέρη ὂν τυγχάνει. So ist auch kurz vorher ein sinnverderbendes Komma nach der Uebersezung fortzurükken.

Ebend. Z. 36. indem es sich auch so. Sollte man nicht durch diese Beziehung das uns von Cornar geschenkte μὴ entbehren können? welches ohnedies etwas schwierig zu stellen ist.

S. 142. Z. 25. für jenes als seine Theile. τὰ μὴ ἓν steht immer in der Mehrzahl, und so kann man kaum anders lesen als ὡς μορίων, womit unmittelbar darauf ganz im ähnlichen Falle der Dativ dabei steht. Kurz vorher ist statt παντὶ zu lesen πάντῃ.

S. 143. Z. 37. In wie fern. Das Ἦι hat Cornar richtig hergestellt, sonst aber den Saz nicht verstanden. Es ist nichts zu ändern als vor ταυτὸ den Artikel einzurükken.

S. 145. Z. 27. die Stelle einnehmend. Ficin hat aus dem Text gemacht, was sich daraus machen liefs. Allein es kommen doch so drei Stellen heraus, die des zu Berührenden, die des Berührenden, und die in welcher das Berührende liegen mufste um zu berühren. Das liefse sich vielleicht aus dem μέλλειν vertheidigen; allein dies ist hier nicht als Futurum zu nehmen, und in der Anwendung auf das Eins findet sich nichts dergleichen. Man lese bis auf etwas besseres . . κατέχον, ἢ ἂν μετ' ἐκείνην ἣ ἕδραν ᾗ ἂν κέηται, οὗ ἅπτεται.

S. 146. Z. 9 Wenn aber zu den Zweien. Ich weifs nicht was die zwei Grenzen sollen. Denken läfst sich nichts dabei, und das Wort ist in der ganzen

Verhandlung nicht gebraucht. Uebersezt habe ich als wenn analogisch mit dem vorigen da stände ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν χωρὶς τρίτου etc. Bald darauf lese man statt τῶν ἀριθμῶν lieber τὸν ἀριθμόν. So kommt es unten wieder; auch findet die Mehrzahl nicht statt, weil die Zahl nicht kann statt der Gegenstände stehn.

S. 146. Z. 30. Also ist auch keine Zahl. Hier ist wieder statt ἕν ἐστιν zu lesen ἕν ἐστιν. — In den bald folgenden Worten τὸ ἓν ἄρα μένον ἐστίν ἓν scheint das lezte ἓν überflüfsig zu sein.

S. 148. Z. 16. ohnerachtet es kein kleines giebt. Nicht σμικροῦ αὐτοῦ οὐκ ὄντος, wie wir lesen, denn dafs die Kleinheit selbst nicht wäre ist nicht gezeigt worden; sondern σμικροῦ αὐτῷ οὐκ ὄντος. Das Grofse mufs ein Kleines haben. In dem folgenden Saze scheint nach der Analogie zu schliefsen überall der der lezten Sylbe gleichlautende Artikel auszufallen αὐτὸ τὸ μέγεθος, αὐτῆς τῆς σμικρότητος, αὐτοῦ τοῦ μεγέθους.

S. 149. Z. 37. wenn gröfser und kleiner und gleich. Ohne Zweifel ist die in dem Text aus dem Ficin genommene Stellung, womit jedoch auch der *Cod. Tub.* übereinstimmt, falsch; und allein richtig die Stellung der alten Ausgaben καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον. Sonst könnte der Nachsaz nicht mit ἴσων anfangen, ohne von da auf ελαττόνων überzugehen. Man sehe auch unten: καὶ ἔλαττον ὄν, καὶ ἴσον, ἴσων ἂν εἴη.

S. 154. Z. 35. Keinesweges also etc. Was für alte Dinge hat der noch im Sinne gehabt, der das ἑνὸς hinein gesezt hat! oder wie falsch hat er auf das folgende καὶ τὸ ἓν ἄρα ὂν hingesehn! Nichts anders kann hier stehen als οὐκ ἄρα τόγε ὂν τοῦ ὄντος etc.

S. 157. Z. 19. Und dabei mit der Zeit Gemeinschaft hat. Wiewol ich mich sonst in Bezug auf die in der Einleitung gegebenen Winke weiterer erklärender Anmerkungen möglichst enthalte: so mufs ich doch auf diesen Beisaz aufmerksam machen; da-

mit nicht jemand glaube, die Gegensäze, welche hier verknüpft werden, wären die aus dem ersten Abschnitt, wo alle Prädicate geläugnet, und die aus dem zweiten, wo sie alle bejaht werden. Nämlich diese Bedingung des Verknüpfens, daſs das Eins mit der Zeit Gemeinschaft hat, trift nur das Eins des zweiten Abschnittes, und es werden also auch nur die im zweiten Abschnitt selbst enthaltenen Gegensäze verknüpft.

S. 159. Z. 4. 5. als auſser aller Zeit seiend. Nämlich man muſs lesen *ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα*, ohne Einwendung.

S. 160. Z. 1. 2. So laſs uns denn sagen: Wenn Eins ist. Herr Tennemann in dem Auszuge den er aus dem Parmenides giebt, *System. II. S.* 339., will statt der Worte *ἕν εἰ ἔστιν* lesen *εἰ ἔστι ἄλλα τοῦ ἑνὸς*, weil nämlich jene Frage erst im folgenden Abschnitt vorkomme. Er vergiſst also, daſs Alles nur von der Voraussezung des Eins ausgeht, einmal wenn es ist, und dann wenn es nicht ist; und beachtet nicht, daſs so wie die Frage, was für das Eins folgt, wenn das Eins ist, in zwei verschiedenen Abschnitten auf entgegengesezte Art behandelt wird, dasselbe nun auch geschehen müsse mit der Frage, was für das Andere folge wenn das Eins ist. Dies sezt voraus und hat zur Folge ein ziemlich weit gehendes Miſsverständniſs.

S. 161. Z. 10. Denn auch dieser muſs nothwendig. Nämlich *μόριον*. Man lese also *καὶ γὰρ τοῦτο*, nicht *τούτου*.

Ebend. Z. 26. wenn er irgend Theil des Ganzen ist. So muſs man freilich die Worte, wie sie hier stehn, *ὃ ἂν ᾖ μόριον ὅλον* übersezen. Sie sind aber sehr nüchtern, und ich möchte lieber lesen *μόριον τοῦ ὅλου, ὃ ἂν ᾖ μορίου ὅλον* desjenigen Ganzen, welches eben das Ganze für diesen Theil ist. Man vergleiche die Stelle 147. b.

S. 162. Z. 12. Diese verschiedene Natur des Begriffs. Ein wenig schief ist hier nur der Aus-

druk; er will sagen die Eigenthümlichkeit des zu betrachtenden Begriffs, vermöge deren er immer ein verschiedenes ist. Das *αὐτὴν καθ' αὐτὴν* gehört zu *σκοποῦντι*.

S. 163. Z. 9. jedes mit sich selbst. Nicht *ταυτά τε αὐτοῖς* wie im Texte steht, worauf ein *ἕτερα* folgen müſste, von dem hier gar nicht die Rede ist; sondern wie schon tausendmal vorher *αὐτά τε αὐτοῖς*.

Ebend. Z. 20. wenn Eins ist, ob das Andere. Es ist sehr leicht das verkehrte *ἓν εἰ ἔστιν ἄρα, καὶ οὐχ* etc. so zu verbessern *ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα καὶ οὐχ*.

S. 164. Z. 19. Also ist auch das Andere weder Zwei. Diese gewiſs verdorbene Stelle hat Heindorf so gereiniget: *οὐδ' ἄρα δύο οὔτε τρία οὔτ' ἔστι τὰ ἄλλα, οὔτε ταῦτα ἔνεστιν ἐν αὐτοῖς*.

S. 165. Z. 12. Auf diese Art also. Ein aufmerksamer Leser wird nicht umhin können über den Schluſs dieses Abschnittes einiges Bedenken zu haben. Es scheint auf der einen Seite zu viel zu sagen, weil nirgends eigentlich gezeigt ist, daſs das Eins Alles sei für das Andere insgesammt; auf der andern aber zu wenig, weil der Untersuchung über das Andere gar nicht ausdrüklich gedacht wird. Das leztere kann gefordert werden, und also ist fast zu vermuthen, daſs durch Ausfall und Verfälschung aus dem richtigen Schluſs dieser unvollständige und überreiche entstanden ist.

Ebend. Z. 24. Zu sagen: Wenn Nicht-Eins nicht ist. Hat dieses erste *εἰ* seine Richtigkeit; so muſs man freilich mit dem *Cod. Tub.* auch das zweite hineinsezen. Allein eben so gut kann auch das erste aus dem *εἰπεῖν* entstanden sein, und man kann beide entbehren. Denn der Saz steht hier nicht als Voraussezung, sondern als einfache Aussage. Man vergleiche oben 142. c. *ἀλλ' ὅμοιον ἦν λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν*.

S. 166. Z. 4. als etwas erkannt. Zuviel Ehrfurcht wäre es für den Accent, wenn wir um seinet-

willen dem Platon etwas unrechtes sagen liefsen. Mehr wol nicht kann er sagen als γιγνώσκεταί · τι.

S. 166. Z. 34. Denn wenn weder das Eins. Für diese schwierige Stelle soll die gründliche Hülfe noch gefunden werden. Weder das μήτ' ἔςαι kann vernünftiger Weise stehen bleiben, da das μήτε gar keine Beziehung hat, noch das ἀλλὰ περὶ ἄλλού του ὁ λόγος. Da eben der Fall angenommen wird, das Nichtsein werde allgemein auf alles andere erstrekt, welches man auch aus dem οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν sieht. Die Uebersezung beruht bis ihr bessere Hülfe zu Theil wird auf einem so etwa geordneten Text: ἀλλ' εἰ μήτε τὸ ἕν, μήτ' εκεῖνο, μήτ' ἔςαι ἄλλο περὶ οὗ ὁ λόγος, οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν.

S. 169. Z. 7. vollständiglich nicht - sein soll. Auf alle Weise mufs man lesen εἰ καὶ τὸ μὴ ὂν αὖ τελέως μὴ ἔςαι. Man sehe nur das vorige εἰ μέλλει μὴ εἶναι und καὶ τὸ μὴ ὄν ουκ ἂν εἴη; wie viel mehr noch mit dem τελέως.

S. 171. Z. 35. in irgend einem bestimmten immer bleiben. Weder durch die Stelle 139. a. ἐν ᾧ τῷ αὐτῷ ἐςι noch durch die 159. c. ἐν ᾧ τὸ, τε ἓν ἂν εἴη τῷ αὐτῷ wird wol das hier hintennach tretende τῷ αὐτῷ gerechtfertiget; sondern ist als ein Irrthum zu löschen.

S. 172. Z. 5. hätte es auch schon ein Sein irgendwie an sich. τοῦτο ist hier wol falsch. Man lese ἤδη γὰρ ἀν που τὸ μετέχον ὄντος. Eben wie unten 164. b. Ἀλλὰ μέν που δεῖ αὐτὰ εἶναι.

Ebend. Z. 17. kann es wol ein Davon oder Dafür. Eine genauere Uebersezung war wol hier ohne die Verständlichkeit aufzuopfern nicht möglich. Uebrigens mufs man wol lesen ἢ τὸ τὶ in dem angegebenen Sinn, denn das fragende τί scheint hier gar keinen Plaz zu finden.

S. 273. Z. 33. auch ein Allerkleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben. Näm-

lich statt δόξειεν αὐτοῖς εἶναι, zwischen welchen beiden lezten Worten der *Cod. Tub.* noch ἐν hat, lese man δόξει ἐν αὐτοῖς ἐνεῖναι.

Ebend. Z. 37. auch gleich also wird diesen Vielen und Kleinen jegliche Masse zu sein scheinen. Offenbar in Beziehung auf das Vorige τοῖς πολλοῖς καὶ σμικροῖς.

S. 175. Z. 33. Denn das Nichtseiende hat ja nichts. Es ist schwer an das μέρος zu glauben. Denn das τὶ erregte wol für sich nicht eben den Gedanken an Theile. Auch wäre es ein ganz unnöthiger Zwang, den Schein und die Vorstellung des Nichtseienden als Theil desselben anzugeben. Weit besser befand sich dieselbe Argumentation bei dem bloſsen τὶ und οὐδέν. — Gleich darauf an dem Andern vorgestellt. ἐπὶ τῶν ἄλλων nicht von dem Andern als wäre das Andere vorstellendes, wie ὑπὸ müſste genommen werden. Ficin scheint eben wegen der falschen Präposition schlecht übersezt zu haben.

ZUR VERTHEIDIGUNG.

Vossens Uebersezung der Vertheidigungsrede ist, als allerdings zu den Ausnahmen gehörig, fleiſsig zur Hand gewesen und genau verglichen worden. Und so wird auch die Vergleichung seiner kritischen Anmerkungen dem sprachkundigen Leser empfohlen; denn nicht jede Abweichung in Leseart und Auslegung ist bemerkt und ihre Gründe beigebracht.

S. 183. Z. 25. die uns Diogenes. Man sehe II. 41. Platon nämlich habe den Sokrates von der Rednerbühne vertheidigen gewollt, sei aber bei den ersten Wor-

ten von den Richtern durch einen attischen Einfall heruntergenöthiget worden.

S. 191. Z. 19. und offenbar an leerer Stätte. Dafs man hier mit Forster interpungiren mufs, leidet keinen Zweifel, weil ἀτεχνῶς sich immer auf das folgende bezieht. ἐρήμη δίκη hiefs ein Rechtsstreit, bei welchem der Beklagte sich nicht stellte, und dessen Entscheidung deshalb nach zwei Monaten rechtskräftig wurde.

S. 192. Z. 33. Und sollte ich auch. Zwar der Deutlichkeit zu Liebe, aber doch ohne merklichen Gewinn ist die Uebersezung hier vom Text abgewichen. Der Sinn indefs kann kaum ein anderer sein, als dafs Sokrates sich verwahren will, er schmähe nicht etwa deshalb die Naturwissenschaft, um hiedurch eines Vorwurfs ledig zu werden.

S. 196. Z. 5. und im Gespräch mit welchem. Hier, glaube ich, mufs man, wie auch schon Vofs gethan, die Worte καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ unmittelbar auf die πρὸς ὃν ἐγὼ σκοπῶν folgen lassen. Denn schon durch dieses σκοπῶν wird das obige διασκοπῶν οὖν τοῦτον wieder aufgenommen. Wiewol auch Jemand sagen könnte, diese Art den Faden wieder anzuknüpfen sei fast zu künstlich an dieser Stelle, und man sollte lieber die Worte ὀνόματι bis Ἀθηναῖοι geradezu als Zwischensaz ansehn, so dafs man unmittelbar verbände διασκοπῶν οὖν τοῦτον καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ etc.

S. 197. Z. 5. damit dennoch am Ende etc. Ohnerachtet alles dessen, was Vofs über diese Stelle gesagt hat, möchte ich doch nicht wagen, etwas im Text zu ändern. Sokrates kann wol das Resultat der Untersuchung voraus nehmen, und sagen, es sei bei seinen Mühen doch nichts herausgekommen als das Gegentheil von dem was er wollte. Denn dafs ἵνα nicht minder in diesem gleichsam ironischen Sinne stehen könnte, als unser deutsches damit leidet wol keinen Zweifel.

S. 198. Z. 29. dies nicht vom Sokrates zu sagen. Hier liegt eine von Wolf herrührende trefliche Emendation zum Grunde, anstatt καί φαίνεται τούτου zu lesen τοῦτ' σύ, nämlich dafs er weise sei, in Beziehung auf das obige ὁ θεὸς σόφος εἶναι, worin μόνος liegt. Hoffentlich geht dies auch aus der Struktur der Uebersezung hervor.

S. 202. Z. 33. dafs du zwar. Ohne Zweifel mufs man hier mit Vofs aus dem Ficin lesen ὥςε σὺ μὲν ἔγνωκας.

S. 205. Z. 23. welcher zwar dafs es dämonische Dinge giebt. Wenn man diese ganze schon von den Worten an „giebt es wol einen Menschen, welcher dafs es menschliche Dinge zwar gebe glaubt" eingeleitete Beweisführung betrachtet: so wird unwidersprechlich deutlich, Sokrates habe die in der Anklage befindlichen Worte καινὰ δαιμόνια nicht substantivisch verstanden von einzelen göttlichen oder gottähnlichen Wesen die er eingeführt; sondern adjectivisch von Offenbarungen und Einwirkungen oder was man sonst will, höherer Wesen, so dafs er πράγματα darunter verstanden. Auch kann Niemand sagen, dies sei das was man öfters im Platon Sophistereien nennt: denn so betrachtet müfste es ja dem Sokrates noch willkommener gewesen sein, um den Melitos in den Widerspruch zu verwikkeln, wenn dieser ihn neuer Gottheiten beschuldiget hätte. Vielmehr ist zugleich deutlich, dafs dem Sokrates der Gedanke nicht eingekommen, Melitos könnte es so substantivisch verstanden haben, weil sonst wenigstens eine Frage danach an vielen Stellen ihren guten Ort gefunden hätte. Nun bezieht aber Sokrates diese Worte der Anklage in einer bald folgenden Stelle ganz deutlich auf das ihm widerfahrende Dämonische. Also ist dem Sokrates des Platon gar nicht eingefallen, unter diesem selbst von sich gerühmten ein besonderes Wesen weder selbst zu verstehen noch verstanden zu glauben; sondern nur eine besondere Wirkung oder Offenbarung des, oder

eines unbestimmt welchen, höheren Wesens. Ganz hiezu schikt sich auch die unbestimmte Art wie er sich darüber ausdrükt 31. d. ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται und gleich darauf ἐμοὶ δὲ τοῦτό ἐστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, welches Alles sich auf ein besonderes Wesen gar nicht schikken will. Aber wird man sagen: Platon läſst ihn eben so reden, um diesen Glauben von ihm abzuwälzen. Nicht zu gedenken, wie lächerlich sich Platon bei dieser Absicht durch die Demonstration von dem ἀνθρωπείοις πράγμασι gemacht haben würde, wollen wir lieber gleich sehn, wie Xenophon der redliche, der unverfängliche ihn vertheidigt. So spricht er *Mem. I.* 1, 2 und 3: διετεθρύλλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν; ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαί καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν. Ob nun das substantivisch zu verstehen ist, mag das Vorhergehende und Folgende erklären. Nämlich er führt die ganze Sache nur zum Beweise an, daſs Sokrates sich auch der μαντικὴ bedient habe. Und so fährt er auch fort. „Er aber hat nichts Neueres eingeführt als alle die an Weissagung glaubend auf Vögel und Vorbedeutungen und Wahrzeichen und Opfer sehen." Ist hier die mindeste Aehnlichkeit, wenn bei dem δαιμόνιον an ein besonderes Wesen zu denken ist? So auch das folgende: „Diese glauben zwar auch nicht; die Vögel wüſsten das nüzliche, aber die mehresten drükten sich doch so aus. Sokrates hingegen sprach auch ganz seiner Einsicht gemäſs und sagte τὸ δαιμόνιον deute ihm an." Keinesweges soll abgeläugnet werden, was man auch in dieser Stelle und an vielen andern besonders des Xenophon finden kann, recht schlagend ist es *Mem. IV.*, 3, 14, 15, daſs τὸ δαιμόνιον gerade so steht wie τὸ θεῖον. Aber wer hat je τὸ θεῖον für ein Substantiv erklärt, oder dabei an ein einzelnes Individuum gedacht? vielmehr heiſst es in beiden Fällen von aller Individualität abgesehen, entweder die göttliche Natur oder die Gesammtheit der an ihr theilhabenden Wesen, und man wird

wird nie den alten Gedanken recht fassen, wenn man sich hiebei das Wort als Substantiv denkt. Aber nun gar an einen Pluralis ist in diesem Sinne wol nicht zu denken. Daher auch Sokrates bei dem Pluralis in der Anklage sich nichts anderes als δαιμόνια πϱάγματα vorstellen konnte, weil er eben, auch wo nicht von seinen Ahndungen die Rede war, die Gottheit überhaupt so oft τὸ δαιμόνιον nannte. Ohnstreitig ist eben so eine Stelle des Aristoteles auszulegen, die offenbar eine Anspielung auf unsere Beweisführung enthält, *Rhet. II*, 23, *Bip. IV*, 275. Ἄλλου ἐξ ὁϱισμοῦ οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐςιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔϱγον. Wo θεὸς auch so muſs genommen werden, wenn nicht überall die Worte ἢ θεὸς oder θεὸς ἢ falsch sind. Denn man denke ἄλλ' oder ἀλλ', welches leztere jedoch ein schlechter Ausdruk wäre für eine Definition, so pflegen auf diese Redensart nicht zwei getrennte Glieder zu folgen, und können es auch der Natur der Sache nach nicht, wenn sie nicht durch eine andere disjunctive Partikel wie εἴτε εἴτε oder wenigstens ἢ καὶ vor dem zweiten Theil getrennt würden. Ueberdies müſste doch bei des Aristoteles genauer Art in der Schluſsfolge von der ersten Bedeutung mit einem Worte die Rede sein. Die Absicht dieser Anmerkung nun geht gar nicht dahin, den Glauben des Sokrates zu reinigen: denn in diesem Betracht möchten das Adjectivische und das Andere wenig von einander verschieden sein. Sondern nur darauf den Gedanken recht zu verstehen und an dieser so schlagenden Stelle einen Maaſsstab der Auslegung zu haben für die übrigen, und ein Merkmal vielleicht gar der Unächtheit für die, welche dieser Auslegung ganz widerstreben sollten.

Ebend. Z. 25. W i e b i n i c h d i r v e r b u n d e n. Ohnbedenklich habe ich mit Forster die einstimmige Leseart aller alten Ausgaben ὡς ὤνησας in ihre Rechte wieder eingesezt gegen den Stephanus, der nur dem Ficin und Cornar gefolgt war. Dies ist eine Stelle,

welche der Vertheidiger des alten Textes nicht sollte übergangen haben. Auf diese Antwort, durch welche Melitos unmittelbar in den Widerspruch hinein muſs, konnte Sokrates gar wol sagen *ὡς ὤνησας*.

S. 206. Z. 14. von Pferden und Eseln, Ganz gewiſs muſs man, wie auch Voſs gethan, mit Forster das *ἤ* in *ἤ καὶ ὄνων* herauswerfen.

S. 207. Z. 26. Denn, sagt sie, alsbald. Siehe *Ilias XVIII*, 96 und das folgende aus v. 98 — 104, mit einer Abweichung jedoch, troz der ich aber Voſs nach unserm Texte gefolgt bin.

S. 210. Z. 29. Dieses also würde ich hierauf sagen. Die Worte *πρὸς ταῦτα φαίην ἄν* stehen hier so abgebrochen, daſs nicht recht abzusehen ist, worauf sie sich beziehen. Die Uebersezung meint, daſs hier die Antwort des Sokrates auf den obigen Vorschlag der Athener zu Ende geht, und das *φαίην ἄν* jenes anfangende *εἴποιμ' ἄν ὑμῖν* 29. d. wieder aufnimmt, wozu aber freilich gehört, daſs *ταῦτα* oder *τοιαῦτα* ausgefallen ist *ταῦτα πρὸς ταῦτα φαίην ἄν*.

S. 212. Z. 32. Daſs mir etwas Göttliches und Dämonisches widerfährt. Gewiſs hat der *Vir doctus* beim Forster recht, man sehe die Varr, daſs *φωνὴ* aus dem Rande eingeschlichen ist. Warum sollte denn Sokrates die Erklärung zweimal geben, und sich, wenn er schon einmal dabei war wieder unterbrochen haben? Sicher würde er dann das vorige nicht durch *τοῦτο* aufgenommen haben, wenn er schon von der *φωνὴ* gesprochen hatte, und nicht mehr *φωνή τις* sagen, wenn er sie wiederholt.

S. 214. Z. 11. Tholos. Ein öffentliches Gebäude ohnweit der Basilika, wo die Prytanen zusammen speisten.

S. 217. Z. 25. wie Homeros sagt. *Odyss. XIX*, 163.

Ού γὰρ ἀπό δρυός εσσι παλαιφάτου, οὐδ᾽ ἀπὸ πέτρης.

Nicht der gefabelten Eich' entstammtest du oder dem Felsen.

Voss.

S. 218. Z. 24. dürfen weder wir thun. Offenbar muſs man, wie auch Voſs gethan, mit Forster ἡμᾶς lesen statt ὑμᾶς, dreifach gezwungen durch das nächste ἡμεῖς, durch das zweite ὑμᾶς und durch den ähnlichen Gegensaz οὔτε ἡμᾶς ἐθίζειν οὔτε ὑμᾶς ἐθίζεσθαι.

S. 220. Z. 3. den fünften Theil. Niemand lasse sich von Fischers Berechnung dieser Sache verführen, welche gewiſs falsch ist. Denn ihm zufolge müſsten die drei Ankläger um nicht tausend Drachmen zu erlegen drei Fünftheile und also mehr der Stimmen gehabt haben, als um den Sokrates zu verdammen. Vielmehr muſs man denken, daſs alle Stimmen dem Melitos als Hauptkläger zu gut gerechnet wurden, daſs aber Sokrates will zu verstehen geben, wenn ihn nicht Anytos und Lykon mit ihrer Parthei Beistand geleistet hätten, er nur den dritten Theil der ihm wirklich zugefallenen Stimmen würde gehabt haben, und dann offenbar weniger als ein Fünftheil.

Ebendas. Z. 8. 9. weshalb doch. Die bekannten Redensarten ὅ, τι μαθὼν, ὅ, τι παθὼν können in dieser Gestalt nur in der indirekten Rede vorkommen. Soll also der bei diesen Worten angehende Saz eine eigne Frage bilden, die nur der Länge wegen nach dem lezten ἐπιμελεῖσθαι noch einmal durch das τί οὖν erneuert wird: so kann nicht das relative ὅ, τι stehn, sondern das directe τί. Will man hingegen den ganzen Saz, eben jener Erneuerung wegen mit der vorigen Frage in Verbindung sezen, und also das Fragezeichen hinter ἀποτίσαι löschen: so muſs man lesen ὅτι dafür, und nun steht das μαθὼν auf unerlaubte Weise kahl, und man müſste, wenn man nicht in dem Worte selbst einen

Fehler suchen will, entweder noch ein τὶ einschieben, und dies τί μαθὼν, was wol im Sinne habend? als eine von jenen dem Platon nicht seltenen eingeschobenen Fragen ansehn, oder noch mehr für ausgefallen halten. Daher denn die Uebersezung das erste als das einfachste vorgezogen hat. Ganz gesund ist die Stelle gewiſs nicht.

S. 222. Z. 1. bestehenden Gewalt. Es hätte hinzugesezt werden sollen: der Eilfe. Und es stehe hier für diejenigen, welche nicht glauben wollen, daſs diese Worte τοῖς ἕνδεκα nur eine Glosse sind. Weiter unten 39. e. werden auch diese Männer bloſs οἱ ἄρχοντες genannt; aber der Euphemismus liegt auch dort in der Umschreibung des Gefängnisses, höchst wahrscheinlich hat also auch in unserer Stelle etwas ähnliches statt gefunden.

S. 223. Z. 24. Nur um einer gar kurzen. Hier geht die dritte Abtheilung der Rede an, denn offenbar ist zwischen diesem Absaze und dem vorigen die Berathung der Richter über die Abschäzung der Strafe erfolgt.

S. 226. Z. 14. Meine gewohnte Vorbedeutung. Die folgenden Worte ἡ τοῦ δαιμονίου halte ich getrost für Glosse. Platon nennt die Begebenheit τὸ δαιμόνιον; bezeichnet er sie durch ein Substantiv μαντικὴ, φωνὴ, σημεῖον, so steht dies entweder allein, oder es steht dabei τοῦ θεοῦ.

ZUM KRITON.

Was aufser der Fischerischen die Biesterische Ausgabe enthält, wird als dem philologischen Leser bekannt vorausgesezt.

S. 239. Z. 14. Möchtest du am dritten Tag. Wörtlich nur mit veränderter Person aus *Ilias IX*, 363:

Ἦ μαντί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἱκοίμαν.

Möcht' ich am dritten Tag' in die schollige Phthia gelangen. *Vofs.*

S. 242. Z. 9. sowol die Einlassung der Klage. So allgemein ist man für Ausstreichung der Worte τῆς δίκης, dafs kaum dagegen aufzukommen ist. Allein theils scheinen die beiden folgenden Genitive ἀγὼν τῆς δίκης, wo der lezte Beisaz ebenfalls im Zusammenhang überflüfsig ist und καταγέλως τῆς πράξεως, jenen eher zu rechtfertigen als zu beschuldigen. Theils auch wie man aus dem folgenden εἰσῆλθεν schliefst, dafs nicht von der εἰσόδου τῆς δίκης die Rede wäre, könnte man wol mit gleichem Rechte schliefsen, dafs in den Worten ὡς εἰσῆλθεν etwas anderes und bestimmteres gesagt sein sollte als im vorigen. Nämlich Krito konnte nicht sagen, dafs Jemand τὴν εἴσοδον τῆς δίκης hätte verhindern gekonnt. Denn man denke dabei an die freiwillige Verbannung, so ging doch die δίκη ihren Gang, oder an den vom Anytos vorgeschlagenen Vergleich: so ist dieses theils eine unsichere Anekdote, theils wird gar nicht erwähnt dafs Melitos und Lykon mit in diesem Vergleich begriffen gewesen. Darum nun kann man denken berichtige sich Kriton durch das folgende, dafs er nur meine, Sokrates habe nicht nöthig gehabt sich zu stellen. Auf diese Art

nun schiene es ein gelinderes Mittel die Worte εἰς τὸ δικαστήριον, wenn man sie nicht voraus beziehn will, auf das folgende entweder für versezt zu halten, oder auch ihrerseits für Glosse. Denn daſs auch von dem Beklagten εἰσιέναι ohne Beisaz gebraucht wird, ist bekannt. Uebrigens mag Cornar nicht Unrecht haben, daſs hier eine leise Anspielung auf das Theater zum Grunde liegt, wodurch sich auch das κατάγελως τῆς πράξεως, der komische Gipfel der ganzen Geschichte, erst recht erklärt.

S. 243. Z. 15. wegen der Meinungen von denen du sprichst. Die Uebersezung weicht hier offenbar von unserem Text ab ohne einige Autorität; und es ist fast verwegen, bei einem so gut verglichenen und viel bearbeiteten Gespräch eine bloſse Muthmaſsung in den Text aufzunehmen. Allein es ist ja auch nur der Text der Uebersezung, und das geänderte ist nur ein einziger Buchstabe; denn auf das τὸν, was Fischer aus dem Eusebius in den Text genommen, ist wol nichts zu geben. Nämlich der λόγος, daſs man nur einige Meinungen achten müsse, andere nicht, ist ja gar nicht der den Kriton vorher vortrug; sondern ein alter des Sokrates von ehedem, und daſs ihn Sokrates auch als einen solchen angesehen wissen will, sieht man ja auch aus den Worten πότερον καλῶς ἐλέγετο ἑκάστοτε und allem folgenden. Kriton vielmehr hatte sich jezt etwas vom Gegentheil merken lassen, von der Regel alle Meinungen zu achten. Daher nun möchte ich lesen, und glaubte wenigstens übersezen zu müssen ὧν σὺ λέγεις πέρι τῶν δοξῶν.

S. 245. Z. 13. wenn es einen Sachverständigen hierin giebt. Offenbar hat hier Sokrates die Gottheit im Sinn; und in einem vom Plato gedichteten Gespräch wäre sie entweder nicht angedeutet worden, oder besser herausgetreten, und hätte einen von den hellsten Punkten des Gespräches ausgemacht. Worauf der Leser hier jeden Augenblik wartet, und in

seiner Erwartung getäuscht wird. — In der folgenden Ausführung von Leib und Seele wird sich Jeder unwillkührlich an das einleitende Gespräch im Protagoras erinnert finden; so dafs man entweder glauben mufs, jenes habe auf den Ausdruk dieser Stelle Einflufs gehabt, oder man mufs um dieser Stelle willen auch in jenem eine genaue Nachahmung des Sokrates anerkennen.

S. 246. Z. 15. Aber hier könnte eben Jemand sagen. Diese ganze Stelle ist nur eine sehr schwächliche Wiederholung des bereits oben gesagten. (S. die Worte „das also was ich schon ehedem fest„gesezt etc.") Diese Wiederholung konnte in einem wirklich gehaltenen Gespräch das Bedürfnifs erheischen; in einem gedichteten wäre sie so nicht wiedergekommen, sondern der Unterredner hätte bekannt, dafs nach dem Zugestandenen dies nun Niemand weiter sagen könne.

S. 248. Z. 35. Denn Jemanden übles zufügen. Hier ist an den Sokratischen Saz mit zu denken, dafs die Züchtigung ein Gut ist.

S. 250. Z. 30. Dafs du dich ja und gewifs beruhigen wollest. Hier liegt eine vortrefliche Verbesserung von Wolf zum Grunde, welcher liest ἦ μὴν ἐμμενεῖν. Nämlich das Versprechen selbst gehörte zum Bürgereide und ἦ μὴν ist die gewöhnliche Bethenrungsformel. Wie leicht dieses μὴν kann ausgefallen sein, sieht Jeder. — Im vorigen ist der Saz „Oder sollen wir zu ihnen sagen" eine eben so schlecht angefangene und ausgeführte Wiederholung wie die schon gerügte. So auch im unmittelbar folgenden so ächt Platonisch die Periode ist, so schwer möchte es werden einzusehn, was eigentlich mit dem Verwundern soll gesagt sein. Alles Spuren der unvollkommenen Wiedererzählung und der übereilten Abfassung.

S. 255. Z. 15. Und nun also etc. Sehr bedenklich ist es doch auf die blofse Autorität des Fi-

ein die Worte ἐμμενεῖς δε, oder müfste man nicht eher noch sagen ἀλλ' ἐμμενεῖς? hineinzusezen! Die Worte sind nirgends zu finden, und auch Cornar las nicht so, wie man aus seiner Correctur οὖν statt οὐκ sehen kann. Sie scheinen aber auch gar nicht nöthig, wenn man nur liest νῦν δὲ δὴ οὐκ ἐμμενεῖς τοῖς ὡμολογουμένοις; ἐὰν ἡμῖν γε πείθῃ etc. Und solche Antworten sind ja auf solche Fragen gar sehr gewöhnlich beim Platon. Auch sieht man leicht dafs Ficin, der nicht selten eine verdeutlichende umschreibende Laune hat, auch wol eben so gelesen, und doch wie wir finden kann übersezt haben. Man werfe daher die eingedrungenen Worte wieder heraus.

Ebend. Z. 27. Denn wolcingerichtet sind beide. Ob nicht vielleicht in diesem Beisaz, der für das Gespräch nichts bedeutet, eine Andeutung liegt von dem damals überlegten wo nicht schon beschlossenen oder ausgeführten Auszug der Sokratiker?

S. 256. Z. 29. wirst du leben, und was denn thun. Das τί ποιῶν steht so kahl und das δουλεύων so überflüfsig, dafs ich lezteres als Glosse zu dem ὑπερχόμενος herauswerfen und lesen möchte ὑπερχόμενος δὴ πάντας ἀνθρώπους βιώσῃ, καὶ τί ποιῶν etc.

ZUM ION.

Die Ausgabe von M. W. Müller, Hamburg 1782, welche für Freunde des Hellenischen ihre unkritische Natur gleich auf den ersten Anblik durch die Accentlosigkeit beurkundet, ist zwar zur Hand gewesen, aber von wenigem Nuzen.

S. 268. Z. 13. Metrodoros der Lampsakener. Es ist sehr Platonisch, dafs Ion durch die Worte des Sokrates verleitet, der unstreitig nichts anders sagen wollte, als dafs der Rhapsode, um richtig zu deklamiren, seinen Text auch ordentlich verstehen müsse, sich nun überhebt, und seiner niederen Kunst auch jene gelehrte Auslegung als einen Theil aneignet, mit welcher Männer von Geist und Kenntnissen, wie Metrodoros und Stesimbrotos, welcher Glaukon der dritte sei, ist wol ganz unbekannt, damals ernsthaft scherzten. Bedenkt man aber, dafs dies Einlegen und Auslegen physischer und ethischer Allegorien keinesweges zum Geschäft des Rhapsoden gehörte: so erscheint es wol, wenn anders das ganze Gespräch irgend ernsthafte Zweke haben soll, sehr unplatonisch, dafs es grade auf dieser auch am Ende ziemlich ungeschikt wieder herbeigeführten Anmafsung allein beruht.

Ebend. Z. 26. Gewifs ich werde mir auch noch Mufse machen. Dafs Sokrates fast in einem Athem erst den Ion um ein Musterstük seiner Erklärungen bittet, und es dann wieder auf unbestimmte Zeit ablehnt, dies gleicht auch eher einer schlechten Nachahmung verschiedener Stellen als einer Uebereilung des Platon selbst.

S. 269. Z. 9. **Würdest du das besser auslegen.** Diese Frage ist offenbar schlecht genug aus demjenigen vorweggenommen, was erst in der zweiten Hälfte des Gesprächs ausgeführt wird. Denn hier steht sie ganz ohne Haltung und unterbricht nur den richtigen Fortschritt, welchem zufolge sich gleich der Gedanke anschließen müßte, daß von verschiedenen eins besser das andere schlechter ist, und daß lezteres zu unterscheiden und anzuerkennen demselben obliegt, welchem auch das erstere. So daß an dieser Stelle der Schreibende entweder um seinen eignen Entwurf noch nicht gewußt, oder die fremden Andeutungen, nach denen er arbeitete, noch nicht recht verstanden hatte.

S. 270. Z. 3. **du edelster Freund Ion.** Man vergleiche doch, wie im Phaedros 264 *b*. S. 144. Z. 12. der Uebers. Φαῖδρε φιλὴ κεφαλὴ dem Homerischen τεῦκρε φιλὴ κεφαλὴ nachgesprochen ist, mit diesem ungelenken ὦ φιλὴ κεφαλὴ Ἴων, ob nicht Jeder glauben wird, Platon würde jenes nicht gesagt haben wenn sich Teukros nicht auch metrisch so gut mit dem Phädros hätte vertauschen lassen; hier aber habe Jemand nicht gewußt wann und wie dergleichen müsse nachgeahmt werden.

Ebend. Z. 23. **Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen.** Wenn Platon nur diese Folgerung ziehen wollte, so sollte er sich billig gehütet haben vorher den Rechenkünstler und den Arzt ausdrüklich zu nennen. Denn nun folgert Jeder selbst weit mehr, als der Verfasser will, nämlich daß wol auch nur der Dichter den Dichter beurtheilen könne. So pflegt Platon nicht über sein Ziel hinaus zu schließen.

S. 271. Z. 30. **Denn die Dichtkunst ist doch wol das Ganze.** Außer dem gemeinen und ungelehrten, womit dieser Sokrates etwas kynischer als gewöhnlich prahlt, ist diese ganze Rede auch sehr unklar und sehr zerrissen. Wenn Platon das Allgemeine noch nicht klar genug an einer frühern Stelle auszudrükken

weifs: so verspart er es lieber auf eine spätere und begnügt sich vorläufig mit den Beispielen. Auch jenes aber wäre hier wol leicht gewesen.

S. 272. Z. 33. Hast du wol in der Bildnerei einen gesehen etc. Wunderlich und ziemlich schlecht ist es, dafs hier lauter alte Bildner aus der mythischen Zeit angeführt werden, von deren Werken unmöglich Jemand aus Anschauung reden konnte, aufser dem alten Dädalos, nämlich Epeios, der Verfertiger des trojanischen Pferdes, und Theodoros der zuerst den Gebrauch des Eisens zur Bildnerkunst erfunden.

S. 273. Z. 7. noch auch über die Rhapsodenkunst. Dafs diese hier selbst als zu beurtheilende Kunst aufgestellt wird ist gewifs sehr Platonisch. Daraus übrigens, dafs der Homerische Phemios, der eigne Gedichte absang, auch ein Rhapsode genannt wird, ist wol nichts zu schliefsen über den Umfang der Bedeutung dieses Wortes im Platonischen Zeitalter.

Ebend. Z. 22. und komme. Da Sokrates doch nicht ausdrüklich gekommen ist, um dies dem Ion zu zeigen: so ist dieses ἔρχομαι etwas französisch.

S. 274. Z. 2. Denn alle rechten Dichter. Von dieser ganzen Stelle kann man sich nicht enthalten zu denken, dafs sie nur als ein Theil von jener Rede im Phaedros verzeihlich ist, mit allen ihren Häufungen und ihrer Ausführlichkeit, die gegen das was Sokrates dem Ion beweisen will, in gar keinem Verhältnifs steht, und dafs, wer sie aufgesezt, sich ganz in jene Rede müsse hinein gedacht haben.

Ebend. Z. 12. und begeistert, wie diese. Es ist die einzige Verbesserung von Müller, dafs er in den Worten βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι dies καὶ löschen will. Sie scheint schlecht gerathen. Denn offenbar wollte der Verfasser sagen καὶ κατεχόμενοι ᾄδουσι; dieses dehnt sich ihm aber zu dem Bilde aus, nach welchem er den schlechtest möglichen Rhythmus gehabt haben würde, wenn ihm das einzelne Zeitwort nach-

gehinkt hätte, daher er eine Erweiterung nicht vermeiden konnte.

S. 274. Z. 27. **ist kein Mensch.** Das πᾶν ποιεῖν des Textes ist schwer zu ertragen. Weder kann πᾶν statt ὁτιοῦν stehn, noch auch neben ποιεῖν, ohne die eingeschränktere Bedeutung zu verderben. Noch mehrere philologische Bedenken sind an dieser Stelle z. B. ὁρμᾶν in transitiver Bedeutung in der Prosa, dann das λέγουσι zu allen lyrischen Poesien, auch das τούτων hinter ἐξαιρούμενος.

Ebend. Z. 34. **und im übrigen ist Jeder schlecht.** Es scheint allerdings als ob hier die Absonderungen in der Poesie eben so getadelt und angesehn werden sollten, wie die Beschränkung der Rhapsoden auf einen einzelnen Dichter. Allein dies wäre ein offenbarer Mifsbrauch der aufgefundenen Aehnlichkeit, da der Rhapsode hier einmal als Kunstrichter angesehn wird der zu jedem Urtheile nur dieselben Grundsäze und dieselbe Fertigkeit gebraucht, welches sich ganz anders mit der ausübenden Kunst des Dichters verhält. Auch kommt dieser Gedanke sonst beim Platon nicht vor, da selbst die Behauptung im Gastmahl, dafs der Tragödiendichter auch müsse ein Komödiendichter sein, bei weitem nicht das nämliche sagt. Auf der andern Seite ist diese Behauptung eine solche Annäherung an die neuere Welt, dafs man sie schwerlich einem Andern als dem Platon ernsthaft gesagt zutrauen kann; so dafs auch hier die Wahl zwischen den beiden aufgestellten Meinungen über den Ursprung dieses Gespräches schwer wird.

S. 276. Z. 5. **den Odysseus singst.** *Odyss. XXII.* zu Anfang, und das folgende geht wol auf *Ilias XXII*, 311 folg. Der folgende Gegensaz zwischen der Mitbegeisterung und des Rhapsoden Gestalt und Absicht ist gewifs ächt Platonisch.

S. 277. Z. 35. **Jemand ein Lied anstimmt.** Die Uebersezung ist treu geblieben; wiewol ein Lied

anstimmen schon besser stimmt als φθέγγεσθαι μέλος. Wer nun dem Platon verstatten kann μέλος vom Homeros zu gebrauchen, als Gleichnifs gewissermafsen, weil er schon das Tanzen und die Korybanten im Sinn hatte, der mag nicht dabei anstofsen.

S. 278. Z. 24. **nicht eher jedoch.** Auch dies ist mir etwas zu unhöflich, dafs ichs gerade heraussage für den Platon, der uns sonst nicht einen so übelgelaunten Sokrates darstellt, welcher jezt will, dann wieder nicht will, und sich endlich Bedingungen macht über das, was er sonst als grofse Gefälligkeit des Künstlers zu rühmen pflegt. — In den folgenden Worten mufs man wol unbedingt mit dem Cornar λέγεις lesen, und die gemeine Leseart hat wirklich gar nichts, wodurch sie sich vertheidigen läfst.

S. 279. Z. 9. **Selber zugleich.** Ilias XXIII, 335 fg. Die Anführung des Ion weicht etwas ab von unserm Text; die Uebersezung aber giebt die Vossische wieder.

S. 280. Z. 2. **Zuerst aber beantworte mir dies.** Leider nur kommt dies zuerst ziemlich spät. Es hätte gleich oben stehen sollen, wo von der Dichtkunst als einem Ganzen also einzelnen die Rede war.

S. 281. Z. 19. **Mengte des Pramnischen Weins.** Aus Ilias XI, 639 und 640. Die lezte Hälfte des lezten Verses aber aus 629 oder im Deutschen 630, was jedoch die Uebersezung nicht nachgeahmt hat.

Ebend. Z. 26. **Jene sank etc.** Wiederum mit einigen Abweichungen aus Ilias XXIV, 80 flg. Dies Beispiel ist merkwürdig, weil was den Fischer betrift, nur Gleichnifs ist. Soll dies nun Platon gesagt haben, so müfste es absichtlich geschehen sein, um aufmerksam darauf zu machen, dafs die Beurtheilung des dichterischen Werthes von etwas Anderem abhängt als von der Kenntnifs des beschriebenen Gegenstandes. Nur ist gar kein Wink da, um die alsdann nicht geringe Wichtigkeit der Stelle für das Ganze zu bezeichnen.

Ist aber dieser Umstand nicht absichtlich gewählt, so ist es ein solcher Verstoſs, daſs er dem Platon kaum zuzuschreiben ist.

S. 282. Z. 3. wenn du nun der fragende wärst. Daſs Sokrates das Gespräch ganz übernimmt, ist hier völlig zweklos. Sonst bedient sich Platon dieser Hülfe nur, um entweder schneller einen guten Fortschritt zu machen oder um dem Unterredner selbst beschämende Antworten zu ersparen. Hier ist es auſser dem zweklosen auch fast unschiklich, weil dem Rhapsoden besser als dem Sokrates geziemt den Homeros auswendig zu wissen. So daſs es fast scheint, entweder Platon habe die Manier hier zuerst nur als Abwechselung gebraucht, und ihren wahren Nuzen erst später kennen gelernt, oder als wäre es eine ungeschikte Nachahmung nur, um alle Manieren des Platonischen Dialogs anzubringen. — Die folgenden Verse sind aus Odyss. XX, 351 — 357 mit Ausnahme von 354 und aus Ilias XII, 200 flg.

S. 284. Z. 12. der über einen Kranken. Der ganzen Analogie nach muſs es heiſsen *ἄρχοντι κάμνοντος* und das *κάμνοντι* muſs falsch sein, gesezt auch der Verfasser wäre nicht Platon. Denn der Einfall eines Franzosen über die Bedeutung dieser Dativen verdient unter uns keiner Erwähnung.

S. 287. Z. 16. Aber du, o Ion. Sehr plözlich kommt dieser Schluſs hereingebrochen, und den Spaſs davon konnte Ion leicht bei Seite schieben. Höchstens hat er des Sokrates unartige Bedingung nicht erfüllt; niemals aber sich geweigert ein Musterstük seiner Kunst zu geben. Solcher Unzusammenhang in den ironischen Verzierungen ist sonst beim Platon nicht anzutreffen.

ZUM HIPPIAS.

Seite 296. Z. 5. Aristoteles. Im fünften Buche der Metaphysik am Ende. Die Absicht aber, die Platon bei den angeführten Gegensäzen muſs gehabt haben, ahnet aber Aristoteles nicht.

S. 298. Z. 3. Nicht wahr, Hippias. Schon dies hat das Ansehn einer schlechten Nachahmung aus dem Protagoras, wo dieser auch sich erklären sollte, ob er das Gespräch fortsezen wolle oder nicht. Wie verschieden der Fall ist, und wie völlig es hier an jeder Veranlassung zu einer solchen Frage fehlt, leuchtet ein.

S. 299. Z. 26. so auch, daſs Nestor als der weiseste. Es ist befremdend, daſs Sokrates hier den Unterschied zwischen dem Besten und dem Weisesten ohne irgend eine Bemerkung durchgehn läſst, und noch mehr daſs er auch hernach wo er die Einerleiheit von beiden zeigt keinen Rükblik auf diese Stelle thut.

S. 300. Z. 1. Edler Laertiad'. Aus Ilias IX, 308 — 314 mit Auslassung des V. 311 und einigen in der Uebersezung wiedergegebenen Veränderungen in 310 und 314.

S. 301. Z. 3. frage nur in kurzem. Da sich Hippias weder vorher noch nachher eilfertig zeigt, so muſs man sich wundern über dieses ἔμβραχυ, ob es nicht auch etwas verkehrt aus dem Protagoras herübergenommen ist. Denn zur Kürze pflegt Sokrates eben nicht ermahnt zu werden von den Sophisten.

Ebend. Z. 16. oder aus einer gewissen List etc. Sehr ungewöhnlich sind im Platon solche

Verlezungen des Chiasmos. Aehnliches wird im Hipparchos bemerkt werden.

S. 305. Z. 10. Nun auch noch das dritte. Nämlich statt τὸν τρίτον möchte ich lesen τὸ τρίτον. Dies könnte eine abgekürzte Erinnerung sein an das bekannte τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι. Jenes ist ganz fremd denn der ἀστρονόμος ist wol nach damaliger Vorstellungsart nirgends der dritte zum λογιστικὸς und γεωμετρικός. Uebrigens wird auch im Protagoras unser Hippias als Mathematiker und Sternkundiger vorgestellt.

S. 307. Z. 26. in einer tüchtigen Rede. Hippias macht sonst gar nicht Mine, sich über die dialogische Manier zu beklagen, wie er ja auch selbst kurze Fragen verlangt hatte. Daher scheint auch dies, daſs er nun Reden fordert, eine schlecht abkürzende Nachahmung des Protagoras zu sein.

S. 308. Z. 30. Morgen, spricht er. Aus Ilias IX, 357 — 363 ohne bedeutende Abweichung.

S. 309. Z. 4. Doch nun geh' ich. Ilias I, 169 — 171.

Ebend. Z. 35. Weil du behauptest. Da dies sich nur auf den Homerischen Fall bezieht und gar nicht auf den bereits eingeleiteten Inhalt des Gesprächs: so ist es ein ganz unnüzer Stillstand, gar nicht durch die Art, wie im Protagoras bei dem Dichter verweilt wird, zu rechtfertigen. Sondern der Saz: so ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus, konnte und muſste sich sogleich an die dieser Abschweifung vorhergehenden Worte anschlieſsen: „Odysseus aber thut es vorsäzlich und aus böser Absicht." Solch leeres Flikwerk ist eben nicht Platonisch, besonders da nicht einmal eine tüchtige Geringschäzung des Homeros angedeutet ist.

S. 310. Z. 17. Denn nicht werd' ich. Ilias IX, 650 — 655. μεθήσομαι anstatt μεδήσομαι ist gewiſs eine falsche Leseart, gewiſs aber auch nicht absichtlich von dem Verfasser eingeschoben, da derselbe Widerspruch doch auch in dem μεδήσομαι liegt.

S. 312.

S. 312. Z. 15. Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegentheil. So schön und ächt platonisch diese Stelle ist, so schlecht und auf leeren Wortkram abgesehn ist alles sie umgebende in dieser allzulangen Rede des Sokrates.

Ebend. Z. 36. vermittelst einer langen Rede. Wenn man nicht ἀποτείνων oder etwas ähnliches hinter μακρὸν μὲν οὖν λόγον einschieben will: so muſs man wol lesen μακρῷ μὲν οὖν λόγῳ.

S. 313. Z. 7. Wenn er mir also nun nicht antworten will. Man erräth wol, daſs Sokrates merken soll, Hippias ist schon unwillig; aber angedeutet ist es doch auch gar nicht. Wenn solche Unklarheit des Mimischen sollte für Platonisch ausgegeben werden: so müſste man sagen, Platon habe damals das Wiedererzählen der Gespräche, wo das Mimische beschrieben werden kann, noch nicht erfunden gehabt. Dann müſste unwahrscheinlich genug der Hippias sogar vor dem Lysis geschrieben sein.

Ebend. Z. 25. Thue auch nur ja nicht anders. Sehr sonderbar steht diese Redensart hier voran, die wir sonst nur als beschlieſsende Ermahnung gewohnt sind.

S. 314. Z. 20. Und wenn verrichten. Sehr überflüssig scheint hier dieser Unterschied. Aber wenn der Verfasser schon den Charmides vor sich gehabt hat: so kann wol sein, daſs er geglaubt hat sich verwahren zu müssen.

S. 317. Z. 5. ist es besser ein Pferd. Gewiſs muſs man hier ἄμεινον lesen statt ἀμείνων. Denn daſs auch die Seele selbst deshalb die bessere ist, wird erst gefolgert.

Ebendas. Z. 13. mit der schlechteren unvorsäzlich. Diese Stelle ist gewiſs verdorben und mit Cornars wunderlicher Heilart nichts auszurichten. Der Gegensaz kann nicht liegen in der Art der Werke, denn es ist überall nur von schlechten die Rede, son-

sondern nur in der Beschaffenheit der Seele. Was soll also außer der πονηρία auch das τὰ δέ? Man lese τὰ αὐτὰ δὲ τῇ πονηρᾷ oder πονηροτέρᾳ ἀκουσίως.

Ebend. Z. 19. ist es besser einen Schüzen. Hier hat schon Cornar das richtige ἄμεινον statt ἀμείνονος.

S. 319. Z. 36. der also vorsäzlich fehlt. Vielleicht könnte Jemand glauben, dieser Saz als die lezte Behauptung wäre doch die, auf welche es Platon hier eigentlich abgesehn gehabt, da er auch im dritten Buche des Staates behauptet, die Gebieter dürften lügen zum Besten des Staates: der bedenke aber, daſs der Saz hier viel allgemeiner ausgedrükt ist, als nur vom Lügen, und daſs Sokrates sagt, er wolle ihn selbst sich auch nicht einräumen.

ZUM HIPPARCHOS.

Seite 323. Z. 4. auszustreichen. Schon Aelian fügt Bedenken hinzu, ob der Hipparchos wol vom Platon wäre; doch das möchte für sich wenig bedeuten.

S. 327. Z. 24. Wie wenn ich dich noch einmal. Diese Redensart ist aus solchen Stellen entlehnt, wo eine Untersuchung wirklich schon zu Ende gebracht ist, und des unerwünschten Endes wegen neu und anders wieder angeknüpft wird; hieher aber ist sie offenbar gar nicht gehörig.

S. 328. Z. 9. damit auch wir einige. Diese gezierte Floskel würde Platon schwerlich daran gewendet haben, um den Reim χώρα καὶ ὥρα als etwas geltend und bemerklich zu machen.

S. 328. Z. 13. **meinst du damit wieder etwas anderes.** Man vergleiche die erste und dritte Antwort. Allein die Zusammenstellung beider ist hier ganz unwesentlich, da was Sokrates nun zu rügen anfängt nur in der ersten und in der daran gegebenen Erklärung liegt. — Uebrigens ist statt *τὸ οὖν ἄξιον* zu lesen *τὸ οὖν ἀξιοῦν*.

Ebend. Z. 18. **mich alten Mann zu betrügen.** Dieses Vorwurfes bedient sich freilich der platonische Sokrates nicht ganz selten. Aber gewifs nicht gegen den, welchem er unmittelbar zuvor in derselben Beziehung vorgeworfen, er habe *εἰκῇ* geantwortet. — Auch das *οὕτω νέος ὢν* ist nur eine schlechte Nachahmung, da die Jugend des Unterredners hernach zu nichts gebraucht, er vielmehr unten so schlechthin ein Freund des Sokrates genannt wird, als wäre er etwa von gleichem Alter mit ihm.

S. 329. Z. 15. **oder sonst sachverständige Mann.** Kaum konnte die Uebersezung es vermeiden, den Schriftsteller hier zu verbessern. Denn Platon braucht nie *ἔμφρων* in diesem Sinne, der hier der einzig mögliche ist, sondern nur im Gegensaz von *ἔκφρων*, an welchen hier auf keine Weise gedacht werden kann.

S. 330. S. 26. **Die also das Gute lieben.** Das ganze hier endigende dialektische Stük ist sehr lahm und unplatonisch. Unnüz wird das von der Unwissenheit wiederholt, denn es fällt gleich wieder; auch hatte das Gespräch ihre Unmöglichkeit gar nicht erwiesen, sondern nur vorausgesezt. Aus dem Gegentheil zu argumentiren ist freilich Platonisch genug; aber es bedürfte dazu keiner andern Begriffe als der von Gewinn und Verlust, den Mittelbegriff vom Schaden und das viele tautologische Herumdrehen hätte sich Platon erspart.

S. 332. Z. 14. **Das behaupte ich.** Dieses *φημὶ* ist hier ganz gegen den Platonischen Sprachge-

brauch, wie denn auch das Deutsche jedem fleifsigen Leser der Uebersezung auffallen mufs. Nur bei Säzen welche der Unterredner selbst aufstellt zu seiner Vertheidigung, oder wie Sokrates ihn fragt, ob dies und jenes seine Meinung ist, hat es seinen Plaz, nicht aber bei Rükweisungen wie diese.

S. 332. Z. 30. den Sohn des Peisistratos des Philaïden. Bekanntlich führte der Vater des Peisistratos den Namen Hippokrates, und an eine Mutter sei es nun des Peisistratos, oder wenn man auch etwas ändern wollte, des Hipparchos konnte man bei der Endung Φιλαίδωνος schwerlich denken. Aus dieser Rathlosigkeit hat Buttmann geholfen, und gelehrt zu lesen τοῦ ἐκ Φιλαϊδῶν, welches ganz richtig den Demos des Peisistratos bezeichnet.

S. 333. Z. 6. um die Bürger zu bilden. Auch der schlechteste Schriftsteller konnte hier nicht πείθειν so absolut gesagt haben, und dann noch dieses ἵνα darauf folgen lassen. Sondern das πείθειν ist aus dem vorigen πείθων entstanden, das richtige aber ist παιδεύειν, wie man auch eus dem πεπαιδευμένοι ἦσαν genugsam sehen kann.

Ebend. Z. 11. und ihn bewunderten über seine Weisheit. Der Sokrates des Platon würde dieses indem er den Hipparchos loben will nicht gesagt haben, und zu einer Ironie ist hier gar keine Veranlassung. Es ist aber dieses, so wie das folgende „damit sie nicht mehr jene weisen delphischen Sprüche bewundern möchten" eine offenbare nur mifsrathene Nachahmung dessen, was im Protagoras vom Pittakos gesagt wird. Welche Bemerkung erst die ganze Stelte vom Hipparchos in ihr rechtes Licht sezt; denn hat man diese Spur erst gefunden, so erscheint sie ganz und gar als Nachbildung von jener.

Ebend. Z. 16. die er gelernt und die er selbst erfunden hatte. Jedem mufs es auffallen, wie gar nicht diese Unterscheidung hieher gehört. Der

Mann wollte aber doch auch anbringen, was er aus dem ersten Alkibiades von S. 106. d. an gelernt hatte.

Ebend. Z. 30. Auf der linken Seite. Der Text kann wol hier nicht unverdorben sein, da auf keine Weise mit der Struktur in Ordnung zu kommen ist. Auch hat sich Ficin offenbar mehr erlaubt als nur die Worte ὃ ἐπιγέγραπται als Zwischensaz anzusehen. Das leichteste Heilmittel wäre wol das ὃ ganz zu löschen.

Ebend. Z. 33. In der auf der rechten aber sagt er. Dieses nachgebrachte φησὶ ist wieder ganz genau aus der Analyse des Simonideischen Fragmentes im Protagoras 345. d. hergenommen, hier aber gar übel angebracht, da die lezte Hälfte des Pentameters nur Beispiel ist von Einer Herme hergenommen, und also in einem ganz andern Verhältnifs steht als die übrigen Worte. Daher wenn der Hipparchos vom Platon wäre, man nicht anders glauben könnte, als dafs entweder die Worte στεῖχε δίκαια φρονῶν Glosse wären, oder dafs etwas fehlte, wodurch Platon sie von den übrigen unterschied. Dem ungeschikten Nachahmer hingegen mag das seinige bleiben. — Bald darauf würde Platon schwerlich nach dem ersten ἔστι δὲ noch einmal wiederholt haben ἔστι δὲ δή.

S. 334. Z. 4. nach dessen Tode. Eine abgeschmaktere Anknüpfung giebt es wol nicht in solchem Zusammenhange als dieses οὗ καὶ ἀποθανόντος. Doch das Ganze ist so schlecht, dafs über das Einzelne kaum etwas gesagt werden darf. Nur gerecht ist der Verfasser gegen sich selbst, weil er den Unterredner von dieser ganzen Erzählung des Sokrates gar keine Erwähnung thun läfst.

S. 335. Z. 15. Du denkst also. So pflegt Sokrates mit Auslegungen dessen, was sein Unterredner sagt, sich nicht aufzudringen und zu übereilen beim Platon.

Ebend. Z. 23. Oder sind sie dieses, Speisen. Offenbar mufs man τοῦτό γε lesen anstatt τούτῳ γε.

S. 336. Z. 33. So wie wenn du mich fragtest. Ficin stellt sich, als hätte er das lästige ἂ nicht gelesen, und unsere Uebersezung leider auch. Aber es ist nicht zu sehen, wie es sollte hineingekommen sein, vielmehr ist es natürlich beim Zurükgehen auf die vorigen Beispiele, nur daſs sehr hart ein wiederholtes Fragen fehlt.

S. 337. Z. 14. Oder wenn du selbst. Bei Platon pflegt Sokrates dies Geständniſs, wenn er einmal gefragt hat, erst abzuwarten, und nicht mit artiger Unhöflichkeit gleich vorauszusezen. Noch unhöflicher ist es unten „Wenn aber nicht, so will ich dich erinnern."

ZUM MINOS.

Seite 345. Z. 7. Ich frage dich nämlich. Ein schlechtes Asyndeton bleibt immer in diesem Saze, dem nur, wie Ficin gethan, für die Uebersezung konnte abgeholfen werden.

Ebend. Z. 20. so sage es. Auch hier ist das leichteste nach Ficin zu lesen εἰπὲ. Den zierlicheren Infinitiv aufrecht zu erhalten möchte dieser Schriftsteller nicht verdienen. — Bei Uebersezung des Ausdruks τὰ νομιζόμενα muſste auf den Gleichklang mit νόμος und auf die gleich unten vorkommenden ähnlich sein sollenden Beispiele vornämlich gesehen werden.

S. 346. Z. 8. Als etwas anderes. Gewiſs ist unser Text Ἀλλ' ὅμοιον νῦν ἐφάνη falsch. Sehr leicht verbessert man Ἄλλο μοι νῦν, wenn man nicht lieber ganz unverändert schreiben will Ἄλλο μοι ὄν.

S. 347. Z. 14. Besser aber. Aus dem Euthyphron τάχ' ὦ γαθὲ βέλτιον εἰσόμεθα nachgeschrieben

an einer Stelle, wo das ganz fehlt was dort den Nachdruk giebt.

S. 350. Z. 7. Aber so lange du. Wieder die alte Nachahmung aus dem Protagoras, sehr ungeschikt als Antwort auf einige den Gegenstand wirklich betreffende Fragen, und von einem Sokrates der im Begriff ist gleich selbst eine weit längere, und wie unnüze, Rede zu halten.

S. 351. Z. 22. dafs dieses wie im Bretspiel. Die Aehnlichkeit in diesem Bilde mag ein Anderer rechtfertigen. Ganz blindlings scheint der Verfasser nach einem Platonischen gegriffen zu haben, unbesorgt um alles übrige.

S. 354. Z. 9. den Sachverständigen wenigstens. *τοῖς μὴ εἰδόσιν* ist ganz unsinnig, und kaum anders zu lesen als *τοῖς γε εἰδόσιν*.

Ebend. Z. 25. und wessen Geseze. *εἴ τίνες* ist gewifs falsch; der Zusammenhang gebietet *οἱ τίνος*.

S. 355. Z. 11. den menschlichen Heerden. Höchst unverständlich und schlecht ist dieser Saz. Das *νέμειν* ist in seinen Bedeutungen so verwechselt, dafs es selbst kaum für diesen zu ertragen ist, und man verbessern möchte *τῇ ἀνθρωπείᾳ ἀγέλῃ τὰ τοῦ σώματος* etc.

S. 356. Z. 29. den Minos und Rhadamanthys. Wäre das Gespräch ein Platonisches: so müfste man bei dieser Wendung glauben, dafs eine verneinende Antwort des sogenannten Minos ausgefallen wäre. — In der ganzen hier endigenden Stelle herrscht ein Examiniren, wie es Sokrates sonst nicht an sich hat.

S. 357. Z. 24. Und deshalb eben. Welch ein Bewegungsgrund des Platonischen Sokrates würdig!

S. 358. Z. 1. Und deshalb will ich es dir sagen. Auch um diesen abgebrochenen Saz für ganz unversehrt zu halten mufs man den Schriftsteller ziemlich verachten. Die folgende Homerische Stelle ist aus *Odyss. XIX*, 174. 178. 179.; es mufste aber der Vossischen Uebersezung etwas anderes eingeschoben werden,

um die folgende Erklärung von ὀαριστὴς möglich zu machen.

Ebend. Z. 21. als nur dem Minos. Ich lese nämlich anstatt des höchst frostigen *ἄλλῳ ἢ μόνῳ* lieber *ἄλλῳ ἢ Μίνῳ*. Das folgende *μόνον* scheint der Verbesserung keinen Eintrag zu thun. Der Vers ist aus *Odyss. XI*, 569.

Ebend. Z. 31. ist das nicht ein ungemeines Lob? Eher ist doch eine anknüpfende Wiederholung des unmittelbar vorhergegangenen zu vermuthen als, da keine Steigerung folgt, eine Widerlegung. Darum mufs man den Saz, wiewol er schlecht wird, lieber fragend lesen.

S. 359. Z. 4. gelernt. Dies Wort ist nur muthmafsliche Ergänzung einer offenbaren Lükke im Text. Anfänglich erscheint es vielleicht nothwendig eine gröfsere anzunehmen, weil *μαθησόμενος* und *ἀποδειξόμενος* so getrennt werden, wie sie es als Absicht bei der Unterweisung, die sich Minos geben läfst, schwerlich sein konnte, und weil die Worte *τῇ προτέρᾳ ἐννεατηρίδι* an eine spätere denken lassen. Doch bei diesem Schriftsteller möchten solche Gründe nicht gültig sein. — Zu dieser ganzen Stelle kann übrigens leicht der Anfang der Platonischen Geseze die erste Veranlassung gegeben haben.

S. 360. Z. 5. auch Hesiodos. Die Stelle ist in den bisher gesammelten Fragmenten nicht aufzufinden.

Ebend. Z. 27. Die Tragödie aber. Ohne allen näheren Wink hätte Platon eine solche archäologische Behauptung hier nicht aufgestellt. Aber es ist eben nur schlechte Nachahmung von der Deduction der Sophistik im Protagoras, auf die auch schon oben beim Zeus sehr elend angespielt war. Der Unverstand übrigens in dieser Rechtfertigung des Minos ist fast unermefslich, und höchst beklagenswerth die Armseligkeit, die gar nichts erfinden kann, um die alte Sage von dem Menschentribut anders zu erklären. Gleich darauf ist auch das

ἐννοῆσαι für eine historische Untersuchung gebraucht höchst verwerflich.

S. 361. Z. 4. Denn daſs er gut. Auch hier ist schwerlich alles gesund. Der Sinn fordert fast mit Gewalt νομικὸς für νόμιμος, und noch ein καὶ wäre auch sehr erwünscht. — Bald darauf muſs man für ἐξευρόντος lesen ἐξευρόντες.

S. 362. Z. 4. für unsere Jahre. ἡλικίας ἡμῶν muſs man wol lesen. Die Verwechselung ist leicht zu erklären aus dem oben zusammen stehenden ἡμῶν αὐτῶν.

ZUM ALKIBIADES.

Seite 371. Z. 24. Wenn wir also behaupteten. Dieser Saz kann wol nicht anders als fragend zu verstehen sein, da Sokrates selbst darauf ausgeht die μανία nur als eine Art der ἀφροσύνη zu bestimmen. Fast möchte man übrigens hier eine Beziehung suchen auf den bekannten schwerglaublichen Saz πᾶς ἄφρων μαίνεται.

S. 373. Z. 8. Denn nicht alle bewirken. Mag auch sonst ἀπεργασία die Heilung einer Krankheit bedeuten und διαπράττειν νόσον eine Krankheit behandeln: so wird doch jenes sehr zweifelhaft für den Platon, der dem Arzt eine ἀπεργασία ὑγιείας zuschreibt, und das Ganze sehr ungelegen für diese Stelle, wo von einer Eintheilung der Krankheiten die Rede ist, die doch nicht auf der Behandlung beruhen kann. Warum also nicht bei der gewöhnlichen Bedeutung beider Worte geblieben, welche die ganze Sache sehr gut ins Licht sezt, wenn

man nur statt ὅμοιας lesen will ὅμοια, welches hier so sehr leicht kann verwechselt sein? — Unmittelbar vorher ist das οὓς δὴ καλοῦμεν ἰατροὺς ein wunderlicher Ausdruk, so wie auch das οὓς τί δεῖ καθ᾽ ἕκαστα λέγειν.

Ebend. Z. 23. Eben so nun. Diese Aehnlichkeit ist wol sehr schlecht, zumal Sokrates selbst bei der ἀφροσύνη nur einen Unterschied von Graden beschreibt.

S. 374. Z. 27. Wenn der Gott. Die Uebereinstimmung dieser Stelle mit einer im ersten Alkibiades wird sich besser bei jenem Gespräch betrachten lassen.

S. 375. Z. 29. in diesen Tagen. Hier ist eine Anspielung auf *Il. II*, 303. verloren gegangen, weil die Worte der Vossischen Uebersezung sich zu wenig dazu hergaben. Bedenkt man aber wie ähnliche Worte ganz auf ähnliche Art im Gorgias 470 *d.* stehen, so wirft dieses ein Licht auf die Entstehung des wunderlichen Anachronismus. Dort nämlich ist eben so von dem Regierungsantritt des Archelaos die Rede, und so reizte es vielleicht den Verfasser die neuere Geschichte anzubringen.

S. 376. Z. 11. die ihnen nicht minder. Die Uebersezung konnte hier nicht umhin den Verfasser mit seiner geschraubten Redensart vom Belagerungszustande durch die Sykophanten etwas zu schonen.

S. 377. Z. 4. mir nun ist es bedenklich. ἀπορῶ ist hier auf eine ganz wunderliche Art gebraucht. Die Verse sind die bekannten aus *Odyss. I*, 32 folg.

Ebend. Z. 20. hast aber du. Man braucht nur diese Formel zu lesen, die 150 *b.* fast wörtlich wiederkommt, um sich zu überzeugen, daſs dies Gespräch dem Platon nicht angehören kann. So ins blaue hinein zu fragen was der Andere wol denkt zu dem Gesagten, das kann einem Platonischen Gespräch niemals geziemen.

S. 379. Z. 22. eben jenen wolltest du. Es ist kaum zu begreifen, wie bisher dies ὃν vor ἠβούλου

seinen Plaz behauptet hat; es muſs ja auf alle Weise gelöscht werden. Gedike übersezt es zwar nicht mit; allein bei seiner ungenauen Art kann man daraus nicht folgern, daſs er es verdammt hat, da er der Löschung nicht erwähnt.

S. 380. Z. 11. so kann dich vielleicht. Was soll nur das ὂν bei εἶναι in diesem Saz? Es ist wol offenbar nur aus der vorigen Sylbe entstanden. Gegen allen Sinn hat deshalb Ficin sein *probabile* hineingeflikt, da ja offenbar das folgende eher ein ἄτοπον scheinen kann, und auch zu den schwerglaublichen Säzen gehört. — Im folgenden scheint der Zusammenhang ἄνευ τοῦ βελτίϛου zu fodern ἄνευ τῆς (sc. ἐπιϛήμης) τοῦ βελτίϛου; wenigstens so muſste geschrieben werden, um den Platon gut nachzuahmen.

S. 382. Z. 30. als den wichtigsten Theil. Verse aus der Antiope des Euripides, die wir im Gorgias ausführlicher und genauer wieder finden werden. Hier ist die ganze Anwendung ziemlich verschroben. — Im folgenden ist wol eben so unnöthig als unschön das κατ' αὐτὴν τὴν τέχνην mit Gedike zu verwandeln in κατ' αὐτοῦ τὴν τέχνην; vielmehr wird dadurch der rechte Sinn geschmälert und entstellt.

S. 383. Z. 11. oder zu wissen glaubt. Hier hat der Verfasser sich selbst so wenig verstanden, daſs man einen Fehler vermuthen müſste wenn sich auch nur die geringste äuſsere Anzeige dazu fände. Man vergleiche nur die Worte 145 c. Ὅστις ἄρα τὶ τῶν τοιούτων οἶδεν ἐὰν μὲν παρέπηται ἡ τοῦ βελτίϛου ἐπιϛήμη - - - φρόνιμόν γε αυτὸν φήσομεν etc. Denn daſs der wahre Nuzen erfolge wenn jemand thut was er auch nur zu wissen glaubt, ist nicht nur allem was Platon sonst sagt gänzlich zuwider, sondern auch an sich so widersinnig, daſs man nicht glauben kann, irgend Jemand habe dies sagen gewollt, der ja vorher schon besseres gesagt.

S. 384. Z. 13. oder wie an den Steuermann. Die Uebersezung hätte doch sagen gesollt „an irgend einen Steuermann," um dieses herrliche ἤ τινος κυβερνήτου nicht untergehen zu lassen. — Im folgenden hat sie sich an die trefliche Schneiderische Verbesserung der sonst rathlosen Stelle gehalten, nur daſs sie keinen Grund gesehen hat mit dem schlechten μὴ auch das nüzliche πρότερον hinter dem ὅσῳ περ ἂν zu löschen. Denn was könnte besser dem τοσούτῳ μείζω entsprechen?

Ebend. Z. 25. nicht geringe Zeit. Ich lese χρόνον μακρὸν βίου θέων mit Stephanus, nur daſs ich das οὐ löschte, welches leicht aus der vorigen Silbe entstanden oder als Correctur des fehlerhaften βίου hann miſsverstanden worden sein. So bezieht sich das μακρὸν sehr gut auf das ὅσῳ περ ἂν πρότερον; und ist dies zusammengenommen gewiſs eine der schönsten Stellen des Gespräches, fast zu gut für das übrige. Daſs die lezten Worte höchst wahrscheinlich ein Dichterfragment sind, ist in der Uebersezung wol nicht sichtbar geworden. Das folgende Bruchstük aus dem Margites haben wir doch diesem Verfasser nicht allein zu danken, da es auch im Aristoteles sich findet.

S. 386. Z. 36. was ich einst von alten Leuten. Wer eine Zeit zu finden weiſs ein Paar Generationen vor Sokrates von Kriegen und beständigen Siegen der Lakedämonier; und wo möglicher Weise an den Ammon ist geschikt und ein prosaisches Orakel von ihm geholt worden, der macht sich sehr verdient um den Verfasser dieses Gespräches. Sonst gleicht dies alles einer ziemlich schlechten Erfindung.

S. 387. Z. 31. die Athener herbeigerufen. Muſs man nicht mit der Uebersezung lesen καλέσαντα δὲ αὐτὸν Ἀθηναίους, φάναι etc.? Es hat doch mancherlei Schwierigkeiten, daſs der αὐτὸς soll der Gesandte sein.

S. 388. Z. 11. Denn er sagt, dafs die Troer. *Ilias VIII*, 548 folg. findet man jezt diese Verse im Wolfischen und Vossischen Homeros; sonst fehlten sie.

Ebend. Z. 23. wie ein schlechter Wucherer. Zu hart scheint es, dem Verf. mit Gedike auch dies ausgesuchtere Bild noch zu nehmen, und ein schlechteres dafür einzuschieben, das überdies kaum athenisch sein kann.

S. 389. Z. 34. dafs Athenä dem Diomedes. S. *Il. V*, 127.

S. 390. Z. 27. wie Kreon beim Euripides. *Phoen.* 865.

Drukfehler.

Seite 6. Zeile 13. statt Menschen lies Manchem.
— 9. — 30. st. Ergreifungen l. Ergreifung.
— 12. — 3. st. dem l. den.
— 18. — 18. st. Drapides l. Dropides.
— 46. — 19. st. nun l. nur.
— 48. — 21. st. daran l. davon.
— 61. — 12. st. denn gleich grofs ist l. denn gleich wird.
— 65. — 27. st. den l. dem.
— 69. — 13. st. um nur loszukommen l. wenn sie belangt sind vor Gericht.
— 70. — 28. st. beschuldigte und belangte l. beschuldige und belange.
— 71. — 15. st. mir l. nun.
— 76. — 5. st. hernach noch das Schiksal lies auch noch aller Reichthum.
— 89. — 27. st. möchten l. mochten.
— 105. — 1. st. mo sich l. wo.
— 121. — 31. st. Demnach l. Dennoch.
— 142. — 25. st. seinem l. seine.
— 252. — 26. st. hievon l. hieran.
— 266. — 2. st. mochte l. dürfte.


HDI
HW 2J8X A

